Dr. F. X. Kiefl

Katholische
eltanschauung
nd modernes Denken



Zweite und dritte Auflage.

ensburg 1923. • Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz,
h- u. Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.


TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY

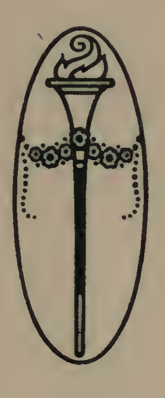
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY



Katholische Weltanschauung und modernes Denken

Gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie

Von Dr. ph. et th. Franz Xaver Kiefl
Domdekan in Regensburg



Zweite und dritte Auflage

Regensburg 1922. * Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz,
Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

Herrn P. Gallus Ritter O.S.B.
in Edenstetten

dem stillen Forscher

und gemütstiefen Kenner unseres vaterländischen Geisteslebens

widmet dieses Buch

in aufrichtiger Verehrung

der Verfasser



Vorwort zur ersten Auflage.

Ein Teil der folgenden Abhandlungen wurde ſchon bei früheren Anläſſen (im Hochland, Aar u. a.) gedruckt; der größere Teil wurde neu eingefügt, um ein zuſammenhängendes Bild von den Beziehungen des modernen Denkens zu den Grundwahrheiten des Chriſtentums zu geben. Eine Orientierung hierüber iſt für jeden Gebildeten heute ein dringendes Bedürfnis, da die Weltlage mehr denn je den Beweis erbracht hat, daß philoſophiſche Gedanken in der Zeit, wo ſie auf den Höhen der Wiſſenſchaft ausgeſtorben ſchienen, in den Tiefen der Volksſeele ungeheure Wirkungen entfalten und zuletzt mit eruptiver Gewalt an die Oberfläche hervorbrechen. Der Bolſchewismus rühmt ſich heute, die reine Lehre von Marx zu haben und Marx ſteht auf den Schultern von Hegel. Schon 1910 hat der damalige Sozialiſtenführer Maurenbrecher in den „Sozialiſtiſchen Monatsheften" zutreffend ausgeführt: „Was die Maſſen von Anfang an fasziniert hat; was ihnen den Marxismus heute noch wertvoll macht; was den letzten Grund der Agitation und die tiefſte Urſache für das ſtolze Bewußtſein von der weltgeſchichtlichen Miſſion der Arbeiterbewegung bildet: das iſt ein metaphyſiſcher Satz über den Sinn des Weltgeſchehens; ein Erbſtück aus der idealiſtiſchen Metaphyſik iſt es, dem alle Stimmungen in Feſtreden, Weihnachtsartikeln und Liedern entſpringen, dem das abgrundtiefe Vertrauen in den Sozialismus als den Erlöſer der Welt entſprießt."

Merkwürdig iſt, daß Kant, der ſeine Kritik der reinen Vernunft beinahe ſchon im Feuerſchein der franzöſiſchen Revolution ſchrieb, in dieſem Werke noch der Meinung Ausdruck geben konnte, daß revolutionäre Keime, welche die modernen Ideen enthielten, nicht über die Köpfe ihrer Urheber hinaus wirkſam ſeien. Und doch wurde acht Jahre ſpäter in Paris die Göttin Vernunft auf den Altar erhoben. Und ein Leibniz hatte, wie ſchon Herder bemerkte, weitſchauend bereits 1704 die allgemeine europäiſche Revolution als die Frucht der modernen Ideen vorausgeſagt (unten S. 36!).

Eine ähnliche Prophezie finden wir im letzten Jahrhundert bei Heinrich Heine. Er ſchrieb 1834, alſo lange bevor in Marx' „Kapital" die Hegelſche Dialektik dem Sozialismus eine wiſſenſchaftliche Form gab: „Der Kommunismus iſt eine natürliche Folge der veränderten Weltanſchauung und verbreitet ſich über ganz Deutſchland." „Die deutſche Philoſophie iſt eine wichtige, das ganze Menſchengeſchlecht betreffende Angelegenheit, und erſt die ſpäteſten Enkel werden darüber entſcheiden können, ob wir darüber zu tadeln oder zu loben ſind, daß wir erſt unſere Philoſophie und hernach unſere Revolution ausarbeiteten . . . Laßt euch aber nicht bange ſein, ihr deutſchen Republikaner, die deutſche Revolution wird deshalb nicht ſanfter ausfallen, weil ihr die Kantſche Kritik, der Fichteſche Tranſcendental-Idealismus und gar die Naturphiloſophie vorausging. Durch dieſe Doktrinen haben ſich revolutionäre Kräfte entwickelt, die nur

des Tages harren, wo ſie hervorbrechen und die Welt mit Entſetzen und Bewunderung erfüllen werden. Es werden Kantianer zum Vorſchein kommen, die auch in der Erſcheinungswelt von keiner Pietät etwas wiſſen wollen und erbarmungslos mit Schwert und Beil den Boden unſeres europäiſchen Lebens durchwühlen, um auch die letzten Wurzeln der Vergangenheit auszurotten. Es werden bewaffnete Fichteaner auf den Schauplatz treten, die in ihrem Willensfanatismus weder durch Furcht noch durch Eigenſinn zu bändigen ſind. Solche Tranſcendentalidealiſten wären bei einer geſellſchaftlichen Umwälzung ſogar noch unbeugſamer als die erſten Chriſten." Heine fügt bei, daß er dem Franzoſen Leroux, welcher gemeint habe, die deutſche Philoſophie ſei ein myſtiſcher Nebel, dargelegt habe, wie die ſoziale Revolution aus der philoſophiſchen hervorgehen müſſe, weil die Erde nicht ruhig bleibe, wenn man den Himmel revolutioniere: „Ich habe geſehen, wie die Drachenzähne geſät wurden, aus denen die geharniſchten Männer emporwachſen werden, welche mit ihrem Waffengetümmel die Welt erfüllen, aber auch leider ſich untereinander würgen werden." (Ausg. Elſter IV 293).

Dieſe Äußerung Heines fällt lange vor die Entſtehung des wiſſenſchaftlichen Sozialismus, über welche Engels ſchrieb: „Wir deutſchen Sozialiſten ſind ſtolz darauf, daß wir abſtammen nicht nur von St. Simon, Fourier und Owen, ſondern auch von Kant, Fichte und Hegel." (Vgl. Kiefl, Sozialismus und Religion S. 3).

Doch wäre es ſehr einſeitig, im deutſchen Idealismus nur die negative Seite zu betonen und zu überſehen, daß dieſer Idealismus manche chriſtliche Gedanken, wenn auch in moderner Lichtbrechung, in Kreiſe trug, welche die helle Sonne der chriſtlichen Wahrheit nicht mehr erreichte, daß er gewaltige nationale Kräfte auslöſte nicht bloß 1813, ſondern wie neueſtens Rudolf Paulus treffend erinnert, auch bei der Jahrhundertfeier 1913 und bei dem unvergleichlichen ver sacrum unſerer Jugend 1914. Hier ſorgſam die koſtbaren Wahrheitsgedanken vom Irrtum zu ſcheiden, ſind wir dem heiligen Feuerſtrom unſerer Jugend ſchuldig, welcher nicht erlöſchen darf, ſo lange wir für unſer unglückliches Vaterland einen Hoffnungsſtrahl in der Seele tragen. Dieſer Idealismus iſt aber das „edle Feuerfünklein der Seele", von welchem die Myſtik ſprach, nur ſolange, als er vom Gottesgedanken beſeelt iſt. Deshalb kann unter den modernen Philoſophen als Führer dieſes deutſchen Idealismus nicht Kant, ſondern L e i b n i z gelten, deſſen bisher zu wenig beachteter geiſtiger Rieſennachlaß das deutſche und das chriſtliche Ideal in vorbildlicher Weiſe mit den berechtigten Bedürfniſſen moderner Seelenkultur zu verbinden verſteht. Selbſtloſer, reiner Idealismus, wie er mitten in unſerem Zuſammenbruch und Verfall in der Geſtalt unſeres jugendlichen Nationalhelden Grafen Arco aufflammte, kann allein in unſerem Volke neues Leben entzünden.

Dieſes Buch iſt für tiefer Grabende geſchrieben, weil es auf ein Verſtändnis der Geſamtentwicklung des modernen Geiſteslebens aus ſeinen philoſophiſchen Wurzeln abzielt. Deshalb mußte auf Feuilletoniſierung der philoſophiſchen Terminologie, an deren teilweiſe ſpröder Geſtaltung der Verfaſſer völlig unſchuldig iſt, verzichtet werden, zumal durch das herrſchende Druckerelend heute jedem größeren Buche eine Raumöko-

nomie aufgenötigt wird beinahe wie dem Zellenbau der Biene. Auch die Zitatenſammler, welche ſchon Ariſtoteles mit den Hühnern vergleicht, die hinter dem fleißigen Ackersmann aus der mühſelig gelockerten Furche triumphierend die ausgegrabenen Würmer entführen, werden deshalb das Buch nicht zu ihrer Bequemlichkeit eingerichtet finden.

Herrn Oberſtudienrat Karl Unterſtein in Straubing, welcher nicht bloß für die Korrektheit des Satzes, ſondern weit mehr noch für die Verbeſſerung des Textes in außerordentlich ſachkundiger Weiſe ſich bemühte, ſei für dieſe liebenswürdige Mitarbeit herzlichſter Dank ausgeſprochen.

Plattling, 15. September 1921. F. X. Kiefl.

Einleitung.

Prinzipielles über die Beziehungen der modernen Philoſophie zur Reformation.

Daß eine Darſtellung der modernen philoſophiſchen Syſteme mit Luther beginne, ſollte heute nicht mehr überraſchend erſcheinen, nachdem ſchon Richard Wagner von der eſoteriſchen deutſchen Linie geſprochen, welche von Luther zu Kant und ſeinen Fortſetzern laufe. Daß theologiſche Geſichtspunkte die Entwicklung der deutſchen Philoſophie beherrſchten, teils poſitiv teils und noch mehr negativ, lag ſchon deshalb nahe, weil Kant und Fichte, Schelling und Hegel ausgeſprungene Theologen waren — letztere beide Zöglinge des Tübinger Stiftes — und weil auch Nietzſche, der Paſtorsſohn, im erſten Jahre ſeines akademiſchen Studiums in Bonn als Theologe immatrikuliert war. Und iſt Schopenhauers Weltbild etwas anderes als eine äſthetiſch empfundene Illuſtration zur Erbſündenlehre Luthers?

Nichts hat das moderne Empfinden ſo ſehr abgeſtoßen wie das mittelalterliche Wort, daß die Philoſophie die Magd der Theologie ſei. Es iſt eine Ironie des Schickſals, daß einer der Modernſten dieſe Behauptung in Form eines Vorwurfes von der neueren deutſchen Philoſophie ſelbſt aufſtellte: „Unter Deutſchen verſteht man ſofort, was ich meine, wenn ich ſage, daß die Philoſophie durch Theologenblut verderbt iſt. Der proteſtantiſche Pfarrer iſt der Großvater der deutſchen Philoſophie, der Proteſtantismus ſelbſt ihr peccatum originale. Definition des Proteſtantismus: die halbſeitige Lähmung des Chriſtentums — und der Vernunft! . . . Man braucht nur das Wort ‚Tübinger Stift‘ auszuſprechen, um zu begreifen, was die deutſche Philoſophie im Grunde iſt, eine hinterliſtige Theologie! Die Schwaben ſind die beſten Lügner in Deutſchland. Sie lügen unſchuldig.“ (Nietzſche VIII 225). Ein Körnchen Wahrheit liegt in dieſer bizarren Darſtellung: Theologiſche Perſpektiven beherrſchen die neuzeitliche philo-

ſophiſche Entwicklung. Schon Luther hatte erklärt, die Reform der Kirche erfordere nicht bloß neue Dekretalen, ſondern eine neue Philoſophie und eine neue Logik. (Briefe, Wette I 621).

In neueſter Zeit iſt das Verhältnis von Reformation und Idealismus in der proteſtantiſchen Theologie mehrfach erörtert worden, zuerſt von Prof. Dunkmann, welcher Chriſtentum und Idealismus für unvereinbar erklären wollte, dann von Wehrung (Straßburg), Wendland (Baſel) und Paulus, welche Reformation und Idealismus nebeneinander beſtehen laſſen wollen als „zwei glänzende ſchöpferiſche Ausbrüche des deutſchen Geiſtes“, wobei die Frage nur geſtreift wurde, ob der deutſche Idealismus die perſönlich-ſittlichen Werte, das Schlichtmenſchliche, den idealen Zug des reformatoriſchen Glaubens unter Preisgabe ſeiner veralteten Hülle auf den richtigen Boden verpflanzt und dadurch erſt zu voller Blüte geweckt habe.

Indem Luther zum erſten Male mit unerhörter Energie den Gedanken von einer Alleinwirkſamkeit Gottes im abendländiſchen Geiſtesleben zur Geltung brachte; indem er alles am Menſchen in Nacht zu tauchen, alle Lichter in ihm auszulöſchen ſuchte; indem ihm die Religion ein Feiern wurde, in welchem alle unſere Werke aufhören und Gott allein arbeitet (Werke Clemen I 268), hat er auch ein neues philoſophiſches Weltbild vorbereitet und der idealiſtiſchen Lehre vom Abſoluten den Weg geebnet. Nur ſo iſt es erklärlich, daß unſere klaſſiſche Zeit im Gegenſatz zu anderen Völkern trotz der Warnungen eines Leibniz einem Spinoza ſich in die Arme werfen konnte und ſelbſt Theologen wie Schleiermacher in letzterem das Heil der Religion erblickten.

Luther und Kant gehören deshalb in die eine Kategorie des neuzeitlichen Denkens, weil ſie beide durch ihren Ausgang vom Subjekt, durch die Steigerung des Subjekts und ſeiner Werte die tauſendjährige Tradition umgeſtoßen und das Gebäude des alten Glaubens in ſeinen Fugen geſprengt haben. Luther hat auf religiöſem Gebiete, indem er den Menſchen zu einer Monade machte, welche inwendig von Gott allein belehrt iſt und alle religiöſen Bedürfniſſe aus ſich befriedigt, ſich ſelbſt alſo Lehrer, Prieſter und König iſt, der Seele alle Verbindungsfäden nach außen abgeſchnitten. Tradition, Sakramente, kirchliche Gemeinſchaft, ja ſelbſt das Sittengeſetz, alles fiel als ſtörendes Mittelglied zwiſchen Gott und der Seele weg. Kant hat nicht bloß die Erkenntnistheorie zu dem neuen Glaubensſyſtem geſchrieben, indem er das Subjekt zum Schöpfer deſſen machte, was wir Welt nennen, und Luthers Anſchauung von der Gauklerin Vernunft in ſeiner Lehre von den Ideen in philoſophiſche Formen kleidete, ſondern er hat in dreifacher Richtung Luthers Gedanken zu Ende gedacht.

Dies gilt zunächſt von Kants Moral, welche bisher in der philosophiſchen Geſchichtſchreibung in hohen Tönen als ſeine originale Schöpfung gefeiert wurde. Sie iſt das nicht, ſondern eine Fortbildung der Lehre Luthers. Wehrung hat zum erſten Male darauf hingewieſen, daß Kants „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“ wiſſenſchaftlich nicht gewürdigt werden kann ohne Luthers „Sermon von den guten Werken.“ Mit unerhörter Heftigkeit hatte Luther den Kampf gegen die Werke geführt und den Nachdruck gelegt auf den Glauben allein, der den Werken „eine infältige Güte verleiht, außer der ſie lauter Farbe, Gleißen und

Betrug ſind.“ (I 228). „Gute Werke machen nimmermehr einen guten Mann, ſondern ein guter Mann macht gute Werke.“ „Wer nun mit denſelben Blinden nicht will irren, muß weiterſehen denn in die Werke, Gebote oder Lehre der Werke. Er muß in die Perſon ſehen vor allen Dingen, wie die fromm werde.“ (II 23). Kants viel angeſtaunter Grundſatz „Gut iſt allein der gute Wille, das höchſte Gut, die Bedingung alles Übrigen“, ſein Begriff des ſittlich Guten als des urſprünglichen, unſichtbaren, wurzelechten Geſinnungsantriebes iſt mit Luthers Auffaſſung identiſch, aber mit einem charakteriſtiſchen Unterſchiede. Bei Luther iſt dieſer gute Wille ausſchließlich Setzung Gottes im Menſchen. Alles, was aus dem Weſensgrunde des Menſchen ſelbſt aufſprießt, enthält den Giftkeim der Selbſtſucht und Sünde, den „böſen Zuſatz“ zu den guten Werken: „Wenn der Menſch ſoll mit Gott zu Werk kommen, ſo muß es alſo zugehen, daß nicht der Menſch anhebe und den erſten Stein lege, ſondern Gott allein ohne alles Erſuchen und Begehren der Menſchen muß zuvorkommen.“ (I 302). „Um Werke kümmert ſich Gott durchaus nicht, noch bedarf er ihrer.“ (I 448). Von dieſem Standpunkte aus will Luther mit gewaltiger Energie jedes empiriſche Motiv von der reinen Sittlichkeit ausſchließen: „Und wenn ſie ſchon wüßten, daß kein Himmel und keine Hölle, noch keine Belohnung wäre, dennoch wollten ſie Gott dienen um ſeinetwillen.“

Kant hat bekanntlich ebenſo wie Luther jedes eudämonologiſche Motiv aus dem Sittlichen ausgeſchieden, um die Tugend von jedem unechten Schmuck des Lohnes zu entkleiden. Er hat dadurch ſeiner Moral jenen von Schiller getadelten herben, rigoriſtiſchen Anſtrich gegeben. Er lehnte es ab, dem Pflichtbegriff Liebe, Neigung, Anmut beizugeſellen. Aber ſtatt Gott hat er die Autonomie zum Angelpunkt der Sittlichkeit gemacht, ein Begriff, der zu den Götzenbildern des modernen Denkens geworden iſt. In der „Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten“ meint er geradezu, hier liege die Urſache, warum alle bisherigen Bemühungen um das Verſtändnis des Sittlichen hätten fehlſchlagen müſſen: „Man ſahe den Menſchen durch ſeine Pflicht am Geſetze gebunden; man ließ es ſich aber nicht einfallen, daß er nur ſeiner eigenen und dennoch allgemeinen Geſetzgebung unterworfen ſei.“

Man iſt nicht wenig überraſcht, zuerſt Kant ganz mit Luther die Selbſtſucht als die Wurzel alles ſittlichen Verderbens, als den Giftkeim in den menſchlichen „Zutaten zur reinen Sittlichkeit“ verdammen zu hören, um dann plötzlich das Selbſt als den eigentlichen höchſten Maßſtab des reinen Ethos geprieſen zu ſehen. Einerſeits ſchrieb er, vielleicht habe die Welt noch gar kein Beiſpiel einer ſelbſtloſen ſittlichen Handlung geſehen, und jetzt ſagt er in dem Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, moraliſch gut ſei nur, was als von uns ſelbſt getan uns ganz eigentlich zugerechnet werden kann.

Wie ſoll ein ſolcher Widerſpruch ſich löſen: einerſeits ſoll die Selbſtverleugnung das Prinzip der Sittlichkeit ſein, andererſeits die Selbſtſchöpfung des Geſetzes die innerſte Luſt am Guten begründen? Und dabei ſteckt Kant noch tief in der Erbſündenlehre Luthers und ſpricht im Gegenſatz zur Aufklärung von einem radikal Böſen, das in der Menſchennatur wurzelt: „Wie es möglich ſei, daß ein natürlicherweiſe böſer Menſch

sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe. Denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?" (Religion, Ausgabe Phil. Bibl. 49). Daß jemand gut werde nach dem intelligiblen Charakter, fügt Kant bei, das kann nicht durch allmähliche Reform, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung des Menschen bewirkt werden, und er kann ein neuer Mensch nur werden durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung und Änderung des Herzens (54). In diesem Zusammenhang läßt Kant es offen, ob zu solcher Wiedergeburt übernatürliche Hilfe notwendig sei. Aus diesen Prämissen zieht Kant ausdrücklich die Folgerung, „daß wir das Gute in der Erscheinung . . . in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen, seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren wegen der Gesinnung, daraus es abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskundigen in seiner reinen intellektuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze beurteilt denken können". (85).

Hier haben wir, was Schiller in seiner Kritik nicht sah, die letzte Lösung des berühmten Rätsels der Autonomie vor uns. Kant geht aus von Luthers Lehre von der Erbsünde. Allein er findet sie alsbald ungenügend. In seinem Hauptwerke über die Religion wendet er sich scharf gegen die leidende, ächzende Geberde der Frömmigkeit, die ohne Selbstvertrauen nach übernatürlicher Hilfe ausschaue und eine knechtische Gemütsart begünstige (286). Mit der katholischen Lehre unbekannt, biegt Kant ins andere Extrem aus. Um für den Menschen eine Tätigkeit zu retten, reklamiert er das, was Luther Gott zuschrieb, für das tiefere, bessere Selbst im Menschen. Er unterscheidet das Gute nach seinem intelligiblen Charakter vom Guten der Erscheinung nach. Letzteres, unser empirisches Tugendleben, bleibt stets mangelhaft; es empfängt aber seine Kraft von dem tieferen Grund unseres Wesens, welcher die Quellen der sittlichen Gesetzgebung enthält und eine allgemeine Gesetzgebung nur deshalb schaffen kann, weil es der göttliche Wesensgrund selbst ist. Die Autonomie hat nur Sinn auf pantheistischem Boden. Dies tritt mit aller Schärfe erst bei Fichte hervor. Noch weit energischer als Kant weist er in seinen Reden an die deutsche Nation als angebliche Ausländerei das in allen Lebensregungen sich abspiegelnde Bekenntnis zur allgemeinen Sündhaftigkeit zurück und fordert als allererste Voraussetzung der neuen Erziehung die Anerkennung eines guten Wesenskernes im Menschen. Im „Wesen des Gelehrten" betont er, daß die sittliche Umwandlung des Menschen nicht durch eigene Kraft, sondern durch die Kraft des Übernatürlichen erfolgen könne. Doch dieses Übernatürliche trägt der Mensch in sich. Er muß sich nur der Wurzelung seines Wesens in Gott, ja der Identität mit Gott bewußt werden.

An Kants „Kritik der praktischen Vernunft" hatte ja Fichte das „einzige Wunder" erlebt, das er gelten läßt: „Ich bin nicht mehr ein Ding unter Dingen, das mich im Grund so wenig angeht wie ein Stück Lava im Monde." (I 175). „Was ich bisher als mein Ich angesehen und behandelt habe, das sinnliche Selbst, verdient diesen Namen nicht mehr. Es hat dem wahren, transcendentalen Ich zu dienen." „Das alte Ich ist vernichtet und untergegangen." (XI 54). Ganz im Geiste Luthers unter-

ſcheiden Kant und Fichte vom ſinnlichen, ſündhaften Ich nicht ein geiſtiges, ſondern ſofort das göttliche. Es muß gerechterweiſe anerkannt werden, daß die ſo gewonnene Autonomie bei Kant und Fichte nicht identiſch iſt mit jener ſpäteren Auffaſſung, welche das Göttliche von der Sittlichkeit ausſchließen will, und der ein Heine Ausdruck lieh mit den Worten: „Man ſagt es nicht, aber Jedermann weiß es: der Pantheismus iſt das öffentliche Geheimnis in Deutſchland. In der Tat, wir ſind dem Deismus entwachſen. Wir ſind frei und wollen keinen donnernden Tyrannen!" (IV 224).

Das iſt der wichtigſte Schritt in der Entwicklung der proteſtantiſchen Ideen ſeit Luther. Ganz konſequent vom pantheiſtiſchen Standpunkte aus erklärt Fichte in der „Anweiſung zum ſeligen Leben", der Menſch brauche bloß das Endliche fahren zu laſſen, ſo trete von ſelbſt das Ewige mit aller Seligkeit in ihn ein. Das klingt ganz an Spinoza an, für welchen der Gnadenweg nur ein Abſtraktionsprozeß iſt. Öfters kehrt dieſer Gedanke bei Fichte wieder: „So lange der Menſch noch irgend etwas ſelbſt zu ſein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm. Sobald er ſich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und iſt Alles in Allem. Dieſe Selbſtvernichtung iſt der Eintritt in das höhere, dem niederen durch das Daſein eines Selbſt beſtimmten Leben durchaus entgegengeſetzte Leben." Hier wird alſo ganz im Sinne von Kant das empiriſche Selbſt dem göttlichen Selbſt gegenübergeſtellt. So ſehr deshalb die Stelle ſelbſt an Luther erinnert, ſo weit geht der Gedanke über ihn hinaus, aber auf der gleichen Linie. Auf dieſer gleichen Linie liegt es auch, wenn Fichte verſichert, einmal vom göttlichen Leben ergriffen, könne der Menſch nicht mehr anders als ſittlich handeln und eine Reue gebe es nicht: „Einmal ergriffen kann es (das Ewige) nie wieder verloren gehen." „In ihm iſt keine Furcht über die Zukunft. Denn ihn führt das abſolut Selige ewig fort derſelben entgegen. Keine Reue über das Vergangene. Denn inwiefern er nicht Gott war, war er nichts und dies iſt nun vorbei. Er hat nie etwas ſich zu verſagen oder ſich nach etwas zu ſehnen. Denn er beſitzt immer und ewig die ganze Fülle deſſen, was er zu faſſen vermag." Wer wollte leugnen, daß das alles die logiſche Konſequenz von Luthers Lehre über die Alleinwirkſamkeit Gottes iſt? Wie ſoll der Menſch bereuen, das Gute nicht getan zu haben, wenn er nur Böſes und Gott allein Gutes zu wirken vermag? Und wenn Gott allein das Gute wirkt, wie ſoll da ein Abfall möglich ſein?

In einem Punkte wird der Gegenſatz gegen Luther ſchroff und unüberbrückbar, in der Schätzung der Liebe, welche Luther, um das Sittliche ganz vor menſchlicher Trübung und Makel zu beſchützen, vom Heilsprozeß völlig ausgeſchloſſen hatte. Nach Fichte hat „alles, was der ſittlich-religiöſe Menſch will und tut, nur darum Wert, weil es die unmittelbare Erſcheinung Gottes iſt, die er in ihm, dieſem beſtimmten Individuum, annimmt." Deshalb iſt ihm die göttlich-menſchliche Wechſelliebe geradezu die Schöpferin unſeres Gottesbegriffes. Dieſe jegliche menſchliche Gewißheit ſchaffende Liebe ſei höher denn alle Vernunft, ja die Quelle der Vernunft. Die Liebe ſei die ewig fortrinnende Quelle von Glaube und Hoffnung. „Es iſt durchaus vergeblich, dem, der nicht in der

Liebe ist, zu sagen: Handle moralisch! — Denn nur in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie gibt es keine. Und ebenso überflüssig ist es, dem, der da liebt, zu sagen: Handle! Denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst und das moralische Handeln ist bloß die stille Erscheinung dieses seines Lebens. Es entfließt still und ruhig der Liebe, sowie das Licht der Sonne zu entfließen scheint." (V 256). Und doch hatte noch Kant im Geiste Luthers Liebe, Freude, Neigung aus der Sittlichkeit verbannt.

So wird dieser Idealismus zum Verteidiger des alten Glaubens. Denn der ganze Streit in der Reformation hatte sich in seiner tiefsten spekulativen Wurzel darum gedreht, daß die Kirche die Liebe vom Heilsprozeß nicht ausschließen wollte, weil sie (wie auch Kant) auf den unvertilgbaren Keim des Guten im Menschen nicht verzichten wollte. Nur hielt der Idealismus an der Thesis Luthers fest, daß Gott allein Gutes wirke, und war deshalb gezwungen, anzunehmen, daß der Mensch in seinem tiefsten Wesenskern mit Gott identisch ist.

In einem zweiten wichtigen Punkte ist Kant der Fortsetzer eines lutherischen Grundgedankens geworden, in der Stellung zur Geschichte. Nach Luther ist der Mensch inwendig von Gott allein belehrt. Jede äußere Vermittlung der Offenbarung, mit Ausnahme der Schrift, lehnt er ab. Kant war (neben Lessing) der Erste, der aus diesem Prinzip die Folgerung zog, daß jede äußere Offenbarung überhaupt abzulehnen sei, daß jede Offenbarung eine eingebildete, jeder Glaube an statutarische, göttliche Gesetze ein Wahnglaube sei. In seinem Hauptwerk über die Religion drückt dies Kant also aus: „Die unbedingte Nötigung, etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden und darum nicht für jedermann überzeugend sein kann, ist ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch als der ganze Kram frommer auferlegter Observanzen immer sein mag." (275). Jeder historische Glaube ist nach Kant ein theoretischer Glaube an eine Geschichtslehre, ein Glaube an geoffenbarte Gesetze und Begriffe, und als solcher mit dem Bewußtsein seiner Zufälligkeit behaftet (Wehrung 207). Jeder solche Glaube verdankt nach Kant sein Dasein dem Wunsch der Trägheit, die Gunst des Himmels vor dem Aufwand eigener Kraft zu erwerben. Von diesem Standpunkt aus zählt Kant auch den Protestantismus zu den mittelalterlichen Gebilden. Der Glaube an eine heilige Geschichte sei nur ein nützlicher Leitfaden für die unmündige Menschheit. Kant hat mit dieser echt modernen Aufstellung den Protestantismus in einen Kampf gestürzt, dessen Einzelheiten erst im Folgenden zu erörtern sind. Der Glaube an geschichtliche Heilstatsachen fällt von diesem Standpunkte aus weg. Ja die geschichtliche Existenz Christi mußte zweifelhaft werden. Kant, so versichert die in diesem Sinne weiter bauende Richtung im Protestantismus, hat den rein menschlichen, unvergänglichen Gehalt des reformatorischen Erwerbes aus seiner Verkrustung herausgeholt, so daß von nun an der einfache moralische Vernunftglaube, männlich und selbständig geworden, ohne fremde Stützen zu leben vermag. Erst die Hartmannschule hat in der letzten Generation mit Fichtes Satz Ernst gemacht, nur das Metaphysische, nicht das Historische mache selig.

Es ist zweifellos, daß Luther mit der Autonomie des religiösen Subjektes prinzipiell die Übergeschichtlichkeit der Religion behauptet und den von Kant und Lessing eingeleiteten Konsequenzen Tür und Tor geöffnet hat. Andererseits wird von modernen Protestanten zugestanden, daß dieses Prinzip der Übergeschichtlichkeit der Religion eine schroffe Einseitigkeit darstellt. In seinen Beiträgen zur Geschichte der Philosophie (158 ff.) bezeichnet es Eucken als einen Hauptzug der Aufklärung, welche aber ganz auf lutherische Prinzipien zurückgeht, das Leben in die unmittelbare Gegenwart zu stellen und von der Vergangenheit nur gelten zu lassen, was sein Recht der zeitlosen Betrachtung der Vernunft zu erweisen vermag. Die Neigung, Vernunft und Geschichte einander entgegenzusetzen, die Vergangenheit als eine schwere Last zu behandeln, deren Abschüttelung zur vollen Frische des Lebens und Denkens erforderlich sei, dieses aufklärerische Grundaxiom ist nur die Kehrseite zur religiösen Motivierung Luthers, welche jede geschöpfliche und darum notwendig jede geschichtliche Vermittlung des Heils ausschloß. — Ähnlich äußert sich Paulsen in seiner Geschichte des gelehrten Unterrichtes (II² 446): „Die Flur, auf der die Saat der Jahrhunderte geblüht hatte, verwandelte sich in eine dürre Steppe voll Disteln und Dornen, und anstatt das eigene Leben der Zeiten zum heiteren Verständnisse zu bringen, anstatt die großen Gestalten der Vergangenheit dem gegenwärtigen Geschlechte näher zu führen, war die Geschichtforschung ängstlich bemüht, Beispiele und Belege für die Behauptung zu sammeln, daß zwischen dem 5. und dem 16. Jahrhundert eine tiefe Finsternis die Völker bedeckt habe . . . So hat das 16. Jahrhundert dem deutschen Volke in gewissem Sinne einen Bruch des geschichtlichen Selbstbewußtseins gebracht."

Auch der Idealismus ist nicht das letzte Wort der modernen philosophischen Entwicklung. Gerade das, was an ihm für edle Gemüter am bestechendsten ist, erweist sich als Abglanz und Nachglanz des historischen Christentums, als Abendrot der untergegangenen Sonne. Wenn Kant in der praktischen Vernunft die feierliche Majestät des Sittengesetzes preist, an dessen Herrlichkeit sich die Seele nicht satt sehen könne, so hat Nietzsche gezeigt, wie es mit dieser Majestät steht, wenn der persönliche Gott fällt. Und Fichte, welcher in überstiegenem Idealismus meinte, in jedem Menschen werde das ewige Wort Gottes „ganz auf dieselbe Weise" wie in Christus Fleisch, die Wissenschaft hebe allen Glauben auf und verwandle ihn in Schauen; nur durch das reine und wahre Denken und schlechthin durch kein anderes Organ könne man die Gottheit und das aus ihr fließende selige Leben ergreifen und an sich bringen, Fichte spricht begeisternd von der höheren Bestimmung des Menschen: „Geht sie ihm auf, so ergreift sie ihn mit unaussprechlicher Liebe und mit dem reinsten Wohlgefallen; sie, diese seine ihm eigentümliche Bestimmung, ergreift ihn ganz und eignet sich an alles sein Leben". Allein daß Fichte dabei sein Köstlichstes aus der Bibel schöpft, bringt er selbst dadurch klassisch zum Ausdruck, daß er nicht einmal die Worte der Bibel in der Formulierung seiner Gedanken entbehren kann. So deutet er das Wort Gal. 2, 20 in der Appellation an das Publikum 1799 also um: „Nicht ich lebe, sondern ein neuer Mensch lebt in mir!" Und in seiner Schrift „Über den Grund

unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ deutet er das bekannte Bibelwort „Denen, die Gott lieben“ alſo um: „Denen, die ihre Pflicht lieben, müſſen alle Dinge zum Beſten dienen“ und verſichert, es ſei das Allerſicherſte, daß ohne den ſittlichen Weltplan kein Haar von unſerem Haupte und kein Sperling vom Dache fällt. Die Begriffe „Chriſtus“ und „Gott“ ſind ängſtlich aus den ganz der Bibel entnommenen Ideen ausgebrochen, während doch dieſe Begriffe in den bibliſchen Gedanken die Edelſteine ſind, ohne welche die übrige Faſſung jeden Sinn verliert.

Fichte ſelbſt hat das Wort geprägt, welches die ganze Entwicklung des deutſchen Idealismus charakteriſiert, „daß wir mit allen unſeren philoſophiſchen Unterſuchungen auf den Boden des Chriſtentums niedergeſtellt ſind“. Der Verlauf dieſer Entwicklung, wie ihn dieſe Blätter zeichnen wollen, hat gezeigt, daß gerade das, was urſprünglich und noch bis in unſere Tage bei den Anhängern des Idealismus die Quelle eines tatenfreudigen Enthuſiasmus war, als nicht dem Boden ſeiner Prinzipien entſproſſen ausſcheiden mußte. Hatte der Idealismus mit der Behauptung begonnen, das neuentdeckte ſchöpferiſche Denken im Menſchen führe nicht bloß zum ewigen Leben, ſondern ſei das ewige Leben ſelbſt (Fichte X 291); hatte er geglaubt, mit kühnem Griff das Abſolute in den Bereich der intellektuellen Anſchauung zu rücken und damit vom Wunderland der Wahrheit Beſitz zu ergreifen: ſo endete die Entwicklung mit *der Verzweiflung an der Wahrheit*, mit der Theſis von der *Relativität alles menſchlichen Erkennens*. Wie ſehr hierin einer der Grundbegriffe der modernen Kultur liegt, könnte nicht beſſer illuſtriert werden als durch die Senſation, welche Einſteins auf phyſikaliſchem Gebiete ja höchſt achtenswerte Theorie erregt hat, aus der man in ungeheurer Oberflächlichkeit gefolgert hat, ſie beweiſe die Relativität aller Wahrheit, während ſie tatſächlich nur ein *neuer* Schritt auf der Bahn iſt, auf welcher Newton und Galilei uns die Größe der Schöpfung und damit der alten bibliſchen Wahrheit enthüllt haben. Ähnlich iſt es mit der Senſation, welche Spenglers „Untergang des Abendlandes“ erregt hat; der Wahnſinn, daß ſelbſt die Mathematik als relative, mit der Zone und dem Klima wechſelnde Wahrheit verkündet wird, iſt wohl das Äußerſte in der Entwicklung der modernen Ideen. Aber wenn die Mathematik relativ iſt, wie ſoll Spenglers Theorie dann abſolut d. h. wahr ſein? Wenn Spengler mit dem Auge eines Gottes das großartige Schauſpiel genießen will, wie über die Meeresfläche des Urſeelentums immer neue Kulturen ihre majeſtätiſchen Wellenkreiſe ziehen; wie ſie aus der Tiefe emportauchen, ihre prachtvollen Linien entfalten und wieder verſchwinden, ſo erinnert das an Hermann *Keyſerlings* philoſophiſchen Reiſeroman, der eigentlich in nuce das Schickſal des deutſchen Idealismus ſchildert: der Menſch will mit Gottes Auge im Reiche der Wahrheit ſehen. Aber er verliert damit das menſchliche Auge für dieſelbe.

So iſt nicht einmal Nietzſche das letzte Wort des Idealismus; vielmehr enthält ſein Gedankenbau noch viel heimlich Chriſtliches. Er will auf Ideale nicht verzichten, ſondern in ſich überſtürzender, wolkenſtürmender Haſt die chriſtliche Sittlichkeit überholen und überbieten. Das letzte Wort des das Subjekt zum Ausgangspunkt nehmenden, modernen

Denkens ist der glatte Verzicht auf die Wahrheit, wie er im Pragmatismus und ähnlichen Richtungen zum Ausdruck kommt. Dieser Relativismus ist das Eis, in welchem nach Nietzsches Wort die Ideale erfrieren. Schon Kant hat diese Entwicklung grundgelegt, indem er in der Elementarlehre zur Kritik der reinen Vernunft im Anschluß an Luzians „Spötter" bemerkt, die alte Frage: was ist Wahrheit? sei ungereimt und verleite zu ungereimten Antworten; sie gewähre den belachenswerten Anblick, daß einer, wie die Alten sagten, den Bock melkt, ein anderer ein Sieb unterhält (Hartenstein III 86).

So wird eine Darstellung der modernen Gedankenentwicklung von selbst zu einer Apologie der alten katholischen Wahrheit. Der Gründer des Positivismus, Aug. Comte, war der Erste, welcher aus der Mitte moderner Kultur heraus darauf hinwies, daß das auf das Subjekt gebaute, moderne Denken seit Luther das Fundament der Gesellschaft gesprengt habe und daß die Aufgabe erst in Angriff zu nehmen sei, etwas Neues an Stelle des katholischen Gedankens zu setzen. Die Universität, diese stolze Schöpfung der mittelalterlichen Ideenwelt, hatte in majestätischer Größe die Einheit alles geistigen Strebens unter dem alle Völker umspannenden Gottesgedanken repräsentiert: Der mittelalterliche Wissenschaftsgedanke hatte im Gegensatz zum Altertum in den artes mechanicae, wie Willmann treffend bemerkt, auch die Arbeit in den Kreis edlen Strebens einbezogen, indem er den Wertunterschied des Schaffens mit der Hand und mit dem Geiste in echt sozialer Weise durch das allen gemeinsame Werk der Ewigkeit überbrückte. Mit dem alten Wahrheitsbegriffe haben die Universitäten ihr einigendes Band verloren und dadurch ihre gewaltige, völkerverbindende Macht eingebüßt. Es sind Stätten der Polymathie geworden, die durch keine innere Einheit eines sie gemeinsam umklammernden Prinzips zusammengehalten werden. In der Philosophie, in welcher das Mittelalter in klugem Ausgleich das beste Erbe der hohen antiken Kultur zu seinem inneren Einheitsbau wunderbar verwertet hatte, ist Anarchie eingetreten, eine schreckliche Zerklüftung nicht bloß nach Nationen, wie Wundt gezeigt hat, sondern ein Auseinanderfallen der geistigen Lebensmächte selbst, des Willens und des Verstandes, der Sinnlichkeit und Vernunft, des Individuums und der Sozietät; überall, wie Eucken sich ausdrückt, ein Zusammenstoß verschiedener Welten, der durch das gesamte moderne Wirken hindurch eine Zweiheit aller Größen und Güter erzeugt. Nach außen hin scheinen die modernen Universitäten mit ihren Palastbauten und Laboratorien, ihren Instituten und Sternwarten eine Machtentfaltung des Wissens ohne gleichen zu bieten. In bezug auf ihre innere Einheit als Burgen einer einheitlichen, welterobernden Wahrheit haben sie in den sozialen Kämpfen der Gegenwart an Bedeutung verloren. Sie zehren noch von dem Schimmer ihrer Vergangenheit, wie die vier Fakultäten ja äußerlich noch im geistlichen Kleide des Mittelalters bei festlichen Gelegenheiten sich repräsentieren.

In neuerer Zeit wird dieser Tatbestand im Anschluß an Comte mehr und mehr anerkannt. So sagt Troeltsch in seinem Aufsatz über die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt in

„Kultur und Gegenwart“: „Eine absolut überindividuelle Bindung bringt nur eine so ungeheure Macht wie der Glaube an eine unmittelbare supranaturale göttliche Offenbarung hervor, wie sie der Katholizismus besaß und in der Kirche als der erweiterten und fortdauernden Menschwerdung Gottes organisiert hat. Fällt diese Bindung weg, dann ist die notwendige Folge die Zersplitterung in allerhand menschliche Meinungen.“

Gewiß darf man solche Stimmen nicht als Bekenntnis zur katholischen Wahrheit deuten. Allein hier handelt es sich nur darum, die Folie zu zeichnen zur Entwicklung des modernen Denkens. Letzteres hat seine Aufgabe, die katholische Weltanschauung in ihrer Funktion für das sittliche und soziale Leben der Menschheit abzulösen, nicht erfüllt. Indem der moderne Geist ratlos vor der Zersplitterung steht, in welche die Entwicklung des modernen Denkens angesichts der gewaltigen Aufgaben der Zeitlage ausgeästelt und ausgeartet ist, muß er in Verwunderung sich beugen vor der Geschlossenheit, welche die katholische Lebensanschauung auszeichnete. Typisch ist, was hier einer der heftigsten Gegner des Christentums, Heinrich Heine, von dem ihm am nächsten liegenden christlichen Lebenszweige, der Kunst, urteilte: „Das Christentum war eine Wohltat für die leidende Menschheit während 18 Jahrhunderten. Es war providentiell, göttlich, heilig. Ewiger Ruhm gebührt dem Symbol des leidenden Gottes, des Heilands mit der Dornenkrone, dessen Blut gleichsam der lindernde Balsam war, der in die Wunden der leidenden Menschheit herabrann. In der Tat, welche kolossale Konsequenz in der christlichen Kunst, namentlich in der Architektur! Diese gotischen Dome, wie stehen sie im Einklang mit dem Kultus und wie offenbart sich in ihnen die Idee der Kirche selber! Alles strebt da empor! Alles transsubstantiiert sich; der Stein sproßt aus in Ästen und Laubwerk und wird Baum; die Frucht des Weinstocks und der Ähre wird Blut und Fleisch, der Mensch wird Gott, Gott wird reiner Geist!“ „Mit den kolossalen Pfeilern strebt der Geist in die Höhe, sich schmerzlich losreißend von dem Leib, der wie ein müdes Gewand zur Erde sinkt. Wenn man sie von Außen erblickt, diese gotischen Dome, die so luftig, so zierlich, so durchsichtig gearbeitet sind, daß man sie für ausgeschnitzelt, für Brabanter Spitzen in Marmor halten möchte, dann fühlt man erst recht die Gewalt jener Zeit, die selbst den Stein so zu bewältigen wußte, daß er fast gespenstisch durchgeistigt erscheint, so daß sogar diese härteste Materie den christlichen Spiritualismus ausspricht.“ (Ausg. Elster 4, 171).

Wenn man den Ansturm des modernen Geistes gegen das Christentum studiert, dann versteht man das bekannte Wort Lessings: „Sie werden mit ihren Schneeballen die Sonne nicht auslöschen!“ Und zuversichtlich kann man angesichts der Entwicklung des modernen Gedankens ausrufen, was Kardinal M. v. Faulhaber am Schlusse seines schönen Buches „Zeitfragen und Zeitaufgaben“ sagt: „Die alten Sterne stehen auch über der neuen Zeit und das Herz singt die alten Psalmen!“

1. Martin Luthers religiöſe Pſyche als Wurzel eines neuen philoſophiſchen Weltbildes.[1]

Nichts hat den konfeſſionellen Kampf mehr verbittert als die naturgemäß ſchon ſeit Beginn der Reformation hervorgetretene Behauptung, daß bei der großen Glaubensſpaltung keinerlei religiöſes Intereſſe mitgewirkt habe, daß es lauter niedrige, ſelbſtſüchtige, unedle Beweggründe waren, welche den unheilbaren Riß im Herzen der Chriſtenheit herbeigeführt haben. Der Vorwurf war ein gegenſeitiger: Die proteſtantiſche Polemik konnte ſich nicht genugtun in der Schilderung der angeblichen Mißbräuche, welche in der Kirche des ausgehenden Mittelalters die wahre Religion erſtickt haben ſollten. Katholiſcherſeits war man wenig geneigt, neben mancherlei weltlichen und irdiſchen Motiven den Reformatoren überhaupt nur ein religiöſes Intereſſe zuzuerkennen.

Auf ſolcher Baſis war natürlich jede innere Annäherung und Verſtändigung ausgeſchloſſen. Dieſen unfruchtbaren Standpunkt für immer zu verlaſſen, werden wir Deutſche nicht bloß durch den gewaltigen Mahnruf des Weltkrieges gedrängt, der uns innere Einigung als Bedingung unſerer Volksexiſtenz enthüllt hat, ſondern auch durch die moderne Wiſſenſchaftsentwicklung. Das Eindringen der Marxiſtiſchen Geſchichtsmethode in das religiöſe Gebiet muß den chriſtlichen Bekenntniſſen zu denken geben. Dieſe Methode rückt grundſätzlich, wie die konfeſſionelle Polemik es tatſächlich getan hatte, das religiöſe Moment in eine ſekundäre, abgeleitete Rolle. Das ganze Chriſtentum ſoll nur ein Spiegelbild ökonomiſcher Entwicklungen ſein. Alle großen geſchichtlichen Äußerungen religiöſen Lebens ſollen nur die Frucht von Klaſſenkämpfen, der Reflex wirtſchaftlicher Faktoren ſein. So ſuchte Kautsky zuerſt die katholiſche Kirche als lediglich ökonomiſches Phänomen zu erweiſen und ihre Geſchichte in eine wirtſchaftlich-ſoziale Bewegung aufzulöſen, für welche die religiöſen Motive nur äußerliche Verhüllung ſein ſollten. Dann verſuchte er auch die Reformation aus Klaſſenbewegungen abzuleiten, wirtſchaftliche Kämpfe als die innerſten, treibenden Faktoren der gewaltigen kulturellen Umwälzungen des 16. Jahrhunderts aufzuzeigen und die führenden Männer reſtlos aus dem Ringen zwiſchen abſterbenden und neu ſich durchſetzenden Intereſſengruppen zu verſtehen. Luthers große Wirkung z. B. beruhe auf der Doppelrolle, die er geſpielt als Agitator, welcher der kommuniſtiſchen Bewegung, und als charakterloſer Höfling, welcher dem aufſteigenden Abſolutismus die religiöſe Legitimation verſchafft habe.

Keine der chriſtlichen Konfeſſionen kann ſich heute mehr verſucht fühlen, dieſe Marxiſtiſche Methode, welche längſt nicht mehr auf den eigentlichen Sozialismus ſich beſchränkt, als Bundesgenoſſin anzurufen. Denn wie die großen Knotenpunkte der chriſtlichen Geſchichte, ſo ſucht ſie auch deren

[1]) Erweiterter Abdruck aus Hochland 1917/18. 1. Heft (Lutherjubiläum).

Quelle, die Person Christi, zu entwerten und das Kreuz von Golgatha zum bloßen Symbol wirtschaftlicher Not herabzudrücken wie den Bundschuh zur Zeit Luthers.

Es bedarf auch nur eines Vergleiches mit Zwingli und besonders dem Matador des modernen Kapitalismus, dem Geiste Calvins, wie ihn das Werk von Tröltsch über die Soziallehren der christlichen Kirchen geistvoll durchführt, um zu zeigen, daß gerade bei Luther trotz aller Zusammenhänge mit den wirtschaftlichen Umwälzungen der vorausgegangenen Jahrhunderte die religiöse Idee verhältnismäßig am reinsten und selbständigsten auftritt und den Hauptanstoß aus der Bewegung religiöser Motive selbst gewinnt, während beim außerdeutschen Protestantismus die Initiative des rein religiösen Gedankens gegenüber wirtschaftlichen, politischen und sozialen Motiven stark zurücktrat.

Es gilt heute mehr als je das Wort Möhlers, daß die gegenseitige Achtung der christlichen Bekenntnisse nur gewinnen kann, wenn sie sich wieder zum Bewußtsein bringen, daß es nicht kleinliche, materielle, sondern tiefeinschneidende religiöse Interessen sind, welche durch den Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten verteidigt werden, daß dieser Gegensatz trotz aller menschlichen Beimischungen in seiner tiefsten Wurzel aus dem ernstesten Bestreben beider Teile hervorgegangen ist, die Wahrheit, das reine Christentum festzuhalten, eine Überzeugung, welche dem Gegner Ernst und Aufrichtigkeit zutraut und so einzig den Plan zu fördern geeignet ist, den die göttliche Vorsehung bei Zulassung einer so schweren Krisis im Christentum im Auge hatte.

Nietzsche schreibt im „Antichrist": „Ich sehe eine Möglichkeit vor mir von einem vollkommen überirdischen Zauber und Farbenreiz. Es scheint mir, daß sie in allen Schaudern raffinierter Schönheit erglänzt, daß eine Kunst in ihr am Werke ist, so göttlich, so teufelsmäßig göttlich, daß man Jahrtausende umsonst nach einer zweiten solchen Möglichkeit durchsucht . . . Cäsare Borgia als Papst! Versteht man mich? Wohlan, das wäre ein Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange! Damit war das Christentum abgeschafft. Was geschah? Ein deutscher Mönch, Luther, kam nach Rom; dieser Mönch mit allen rachsüchtigen Instinkten eines verunglückten Priesters im Leibe, empörte sich in Rom gegen die Renaissance. Statt mit tiefster Dankbarkeit das Ungeheure zu verstehen, das geschehen war, die Überwindung des Christentums an seinem Sitz, verstand sein Haß aus diesem Schauspiel nur seine Nahrung zu ziehen. Luther sah die Verderbnis des Papsttums, während das Gegenteil mit Händen zu greifen war: Die alte Verderbnis, das peccatum originale des Christentums saß nicht mehr auf dem Stuhl des Papstes, sondern das Leben. Sondern der Triumph des Lebens! Sondern das große Ja zu allen hohen, schönen, verwegenen Dingen. Und Luther stellte die Kirche wieder her: er griff sie an. — Die Renaissance, ein Ereignis ohne Sinn! ein großes Umsonst! Ach, diese Deutschen, was sie uns schon alles gekostet haben!"

Die Stelle ist ein Spiel der von der Idee des Übermenschentums berauschten Phantasie Nietzsches. Denn Cäsare Borgia war vier Jahre tot, als Luther auf den Marmorstufen der Pilatustreppe in Rom angeblich

durch den Blitz aus Libanon getroffen wurde. Aber in den Worten ſteckt doch tiefe Wahrheit: indem Luther eine Bewegung der Geiſter hervorrief, welche Jahrhunderte erſchütterte, hat die Vorſehung durch ihn die Kirche in ihrem innerſten Heiligtum gereinigt von den verführeriſchen Reizen der Renaiſſancekultur und hat durch dieſe bittere Arznei neues, junges Leben im ganzen Organismus der Kirche entzündet. Und Luther war das mächtige Werkzeug der Vorſehung in dieſem Reinigungswerke, nicht indem er eine neue Quelle unter dem Schutt der Mißbräuche entdeckt, ſondern indem wirkliche Mißbräuche ihm Anlaß boten, einen in ſeinem Ausgangspunkte berechtigten, religiöſen Grundgedanken auf die Spitze zu treiben und durch ungeheure Zähigkeit in dem Ausbau dieſes Grundgedankens die Kirche in einen Kampf um ihre tiefſten Lebensgrundlagen zu ſtürzen. Den pſychologiſchen Zeugungsprozeß, aus welchem Luthers Werk hervorging, charakteriſiert Nietzſche in der „Morgenröte" trefflich dahin, daß er, der Bergmannsſohn, im Kloſter mangels anderer Tiefen in ſich ſelbſt einſtieg und ſchrecklich-dunkle Gänge bohrte. Nicht eine Reformation der beſtehenden Kirche war Luthers Werk — ſchon der Name hindert das tiefere Verſtändnis der Sache —, ſondern der Verſuch eines völligen Neubaues, getragen von einem beherrſchenden Grundgedanken, welcher derartig aus der pſychiſchen Individualität Luthers herausgeboren war, daß wer, wie es oftmals geſchieht, auch nur eine einzige charakteriſtiſche Eigentümlichkeit der Reformationsideen erklären wollte ohne Kenntnis der religiöſen Pſyche Luthers, alſo losgelöſt von dem tiefſten und lebendigſten Grunde, aus dem alles Spätere wie aus einem Kern hervorgewachſen iſt, mit Abgeriſſenem und in der Luft Schwebendem ſich begnügen muß.

Die Grundidee Luthers, welche der Reformation auf Jahrhunderte hinaus das Gepräge gegeben hat, iſt in ihrem Ausgangspunkt ohne Zweifel eine religiöſe, aber zugleich eine philoſophiſche und näherhin metaphyſiſche, welche in ihrer logiſchen Ausgeſtaltung nicht bloß angebliche praktiſche Mißbräuche, ſondern das ganze überlieferte Dogmenſyſtem der Kirche ergreifen und umſtürzen mußte. Während die moderne Orthodoxie von der ſeichten Note eines Grützmacher es noch jüngſt lächerlich finden wollte, daß ich von einem ſpekulativen Syſtem Luthers geſprochen habe, treffen Auktoritäten wie Harnack und Tröltſch ſich in dem Gedanken, den ſchon vor achtzig Jahren das Haupt der Tübinger Schule, F. Chr. Baur, formuliert hat, daß bei Luther in letzter Linie neue Konzeptionen der religiöſen Grundbegriffe, nämlich die Begriffe Gott, Welt und Menſch, hervorbrechen, freilich in der Weiſe, daß immer das religiöſe Intereſſe das Entſcheidende iſt und die ſpekulativen Begriffe erſt als deſſen Poſtulate erſcheinen. Wenn Luther gegen die Spekulation eifert, ſo meint er damit nur die des Ariſtoteles, wird aber nicht müde, ſeine eigenen Gedanken bis zur letzten Konſequenz auszubauen.

Wenn wir nun jenen Punkt in der religiöſen Idee Luthers näher bezeichnen wollen, von dem aus die Geſtaltung ſeines ganzen religiöſen Ideals orientiert iſt, ſo können wir präzis ſagen, daß er ſich von dem bibliſchen Gedanken von der Allwirkſamkeit Gottes ſo tief, aber einſeitig ergreifen und fortreißen ließ, daß er an Stelle der Allwirkſamkeit die

Alleinwirksamkeit Gottes setzte und diesen Begriff zum Angelpunkt seiner ganzen religiösen Vorstellungswelt machte.

Dieser eigentliche Ausgangspunkt Luthers, die Idee der Alleinwirksamkeit Gottes, ist ein tiefreligiöses Moment, ja der Quellpunkt aller tieferen Religiosität. Daß Gott alles in allem ist, daß wir in ihm leben, weben und sind, daß der menschliche Wille nur der Ton in der Hand des himmlischen Töpfers ist, wird der heilige Paulus nicht müde zu betonen. Diese Idee vergoldet mit ihrem Schimmer die obersten Spitzen und Zacken seines riesigen Gedankenbaues. Daß auch bei unserem freien Wollen Gott tiefer und innerlicher in unserer Seele wirkt als wir selbst, ist der Grundgedanke der Augustinischen Anthropologie. Aber so mächtig auch bei Paulus und Augustinus die Idee der göttlichen Allwirksamkeit das ganze Gedankengebäude durchdringt, so stand doch bei ihnen der theistische Gottesbegriff in zu scharf umrissenen Linien im Hintergrunde ihres ganzen Systems, als daß sie je die Grenze überschritten hätten, welche die Aufhebung jeder geschöpflichen Freiheit bedeutet hätte.

Nicht Paulus und Augustinus, auf welche Luther sich so gerne beruft, waren seine eigentlichen Lehrmeister, sondern, wie durch die neuere Forschung klar herausgestellt worden ist, die deutschen Mystiker, besonders das Büchlein „Theologia deutsch", das er als ein „edels geistlich Büchlein" rühmte, dessen himmlischer Sinn absteche gegen die Eisenhärte und den Erdgeruch der Verstandestheologie (W. Köhler), und die Schriften Taulers. Nicht als ob Luther das System dieser Vorbilder übernommen oder auch nur zutreffend interpretiert hätte. Was er von der Mystik lernte und was den eigentlichen Reiz in seinen Schriften bildet, war die Richtung auf die Reichtümer der Innenwelt, auf die Stimme des Herzens, das seelische Erlebnis. Während aber in der früheren Mystik alles Sinnen und Streben eingestellt war auf die Harmonie mit der Kirche, auf die Unterordnung des Individuums unter das Ganze, ging Luther den umgekehrten Weg: er proklamierte die religiöse Souveränität des Individuums, wenn auch in ganz anderem als dem modernen Sinne des Wortes, und empfand von Anfang an die Aufgabe, nach seiner religiösen Individualität die Kirche umzugestalten. Der einfache Grundgedanke, auf welchen er sich dabei stützte, und welcher in nuce sein ganzes System des religiösen Individualismus enthielt, war dieser: Gott selbst wirkt im religiösen Einzelmenschen alles und der einzelne wirkt nichts. Deshalb ist das religiöse Individuum eine in sich selbst abgeschlossene Monade, welche keiner äußeren Fenster bedarf, durch die das Licht in sie einströmen würde, da der Quell des Lichtes rein und durch geschöpfliche freie Tätigkeit ungetrübt ihr aus dem eigenen Innern entgegenleuchtet.

Die psychologischen Voraussetzungen, aus denen bei Luther der bezeichnete Grundgedanke entsprang, sind vielfach und verschlungen. Mit Ausnahme der wertvollen Fingerzeige, welche Grisar in dem Kapitel „Nachtseiten des Seelenlebens" bietet, hat die Wissenschaft noch wenig zur Erklärung eines so abnormen, krankhaft-stürmischen und ungeheuer erregten Innenlebens geboten, wie es aus Luthers gewaltigem Schrifttum zu uns spricht, wiewohl gerade für bestimmte Richtungen moderner Religionspsychologie hier eine reizvolle Aufgabe und ein klassisches Feld

der Forſchung gegeben wäre. Nur ein Zug ſei hier hervorgehoben, welcher wohl am unmittelbarſten zur Konzeption des religiöſen Grundgedankens Luthers beigetragen hat. Ich meine jene Zuſtände innerer Erregung, welche, mag ihre phyſiologiſch-körperliche Wurzel zu erklären ſein wie immer, ihrem Objekte nach von Anfang an in die religiöſe Sphäre übergriffen und einen Grad innerer Zerrüttung und Verzweiflung zur Folge hatten, aus welchem er keinen anderen Ausweg ſah als eben jenen Gedanken, den er dann mit ungeheurer Energie und Zähigkeit zum Eckſtein ſeines religiöſen Denkens geſtaltete. Anknüpfend an die gewaltig dramatiſchen Worte Davids, in denen dieſer um Befreiung von der Hölle Pforten betet, ſchilderte Luther ſchon 1518 ſeinen inneren Zuſtand mit folgenden, von wunderbarer Kraft der Phantaſie zeugenden Worten:

„Er (d. h. Luther) hat dieſe Peinen öfter, und zwar jedesmal in allerkürzeſter Zeit durchgemacht. Sie waren jedoch ſo furchtbar und ſo hölliſch, daß keine Zunge es ausſprechen, keine Feder es ſchreiben, kein Uneingeweihter es glauben kann. Wenn ſie vollkommen würden oder eine halbe Stunde, ja nur den zehnten Teil einer Stunde dauerten, ſo würde er vernichtet, und alle ſeine Gebeine würden in Aſche verwandelt. Da erſcheint Gott ſchrecklich erzürnt und mit ihm zugleich die ganze Kreatur. Da gibt es keine Flucht, keinen Troſt, weder von innen noch außen, ſondern rings nur Anklage. Da ſpricht der Menſch unter Tränen mit der Heiligen Schrift: „Verworfen bin ich, o Herr, vor deinen Augen“ (Pſ. 30, 23), und er wagt nicht einmal zu ſagen: „Herr, ſtrafe mich nicht in deinem Grimme“ (Pſ. 6, 1). In dieſem Augenblicke kann die Seele ſeltſamerweiſe nicht glauben, ſie könne je erlöſt werden. Sie fühlt nur, daß die Strafe noch nicht voll iſt. Und doch iſt die Strafe ewig, und man kann ſie nicht für zeitlich halten. Es bleibt bloß ein nacktes Verlangen nach Hilfe und ein furchtbares Seufzen. Aber die Seele weiß nicht, wo Hilfe begehren. Da iſt ſie gleichſam ausgereckt mit Chriſtus, ſo daß alle Gebeine gezählt werden. Keinen Winkel gibt es in ihr, der nicht voll wäre von bitterſter Bitterkeit, von Schrecken, Entſetzen und Trauer, und zwar mit dem Gefühl von deren Ewigkeit. Wenn eine Kugel über eine gerade Linie gleitet, ſo trägt jeder berührte Punkt der Linie die ganze Kugel, erfaßt aber nicht die ganze Kugel. So fühlt die Seele, wenn die ewige Überſchwemmung über ſie hinweggeht, nichts anderes und trinkt nichts anderes als die ewige Pein. Aber dieſe bleibt nicht, ſondern geht vorüber. Es iſt eine Höllenqual jener unerträgliche, allen Troſt ausſchließende Schrecken.“ (Weimar, Ausg. I, 557 f.).

Man hat dieſe merkwürdige Stelle naturgemäß ſchon bisher oft beachtet. Daß ſie aber die Wurzel der ganzen religiöſen Ideenwelt Luthers enthält, hat man weniger beachtet. Auf Grund eines Seelenzuſtandes, welcher völlige Verzweiflung an jeder eigenen, geſchöpflichen Kraft in ſich ſchloß, ſah er die einzige Rettung darin, ſich rückhaltlos Gott allein in die Arme zu werfen und jeden Gedanken an die menſchliche Freiheit aufzugeben. Es iſt nicht, wie der proteſtantiſche Theologe Hunzinger meint, eine äußerſte Spitze eines entgleiſten Gedankenganges, ſondern der Grund- und Eckſtein in ſeinem religiöſen Denken, wenn Luther ſchreibt: „Die reine und auserwählte Myrrhe iſt die Selbſtentäußerung, mit der man

zum reinen Nichts zurückzukehren bereit iſt.“ „Wer noch nicht zerſtört, durch Kreuz und Leiden zum Nichts zurückgeführt iſt, legt ſich ſelbſt Werke bei und entweiht die Gaben Gottes. Wer aber durch Leiden vernichtet iſt, der handelt nicht mehr, ſondern weiß, daß Gott in ihm handelt und alles tut.“ Luther nennt das die Theologie des Kreuzes; den Weg, den ſeine Seele gegangen war infolge abnormer, innerer Zuſtände, die wohl nie völlig enträtſelt werden, die Verzweiflung an ſich ſelbſt, wollte er zum Heilswege für die Menſchheit machen. Das iſt das tiefſte Geheimnis ſeines Lebenswerkes. Da dieſe Poſition bei Luther nicht aus theoretiſchen Erwägungen erfloß, ſondern aus dem ſtürmiſchen pſychiſchen Untergrunde der geſchilderten Erlebniſſe, ſo erklärt ſich ſehr einfach die Tatſache, daß es in der ganzen Geſchichte des menſchlichen Denkens niemals zu einer ſo radikalen Leugnung der menſchlichen Freiheit gekommen iſt wie bei Luther.

Dabei iſt ein Punkt beſonders beachtenswert, auf welchem es einen Augenblick den Anſchein gewinnt, als ſei Luther aus philoſophiſchen und nicht religiöſen Geſichtspunkten zur Leugnung der geſchöpflichen Freiheit gelangt. Während Calvin dem Menſchen im Paradieſeszuſtande die Freiheit nicht abſpricht, ſondern die Unfreiheit des Willens lediglich als Folge der Sünde erklärt, ſtellt Luther den allgemeinen Satz auf, alles menſchliche Tun ſei überhaupt Gottes Tat, alles ſei durch einen unabänderlichen, unverbrüchlichen, ewigen Gotteswillen vorausbeſtimmt: „Von dieſem Blitze wird alle Freiheit gänzlich zerſchmettert.“ Während Melanchthon, der in der erſten Auflage ſeines theologiſchen Hauptwerkes es als das größte Verbrechen der Scholaſtik erklärt, daß ſie aus der platoniſchen Philoſophie die Worte Freiheit und Vernunft in das Chriſtentum eingeſchleppt hätten, in den ſpäteren Auflagen es den ſcholaſtiſchen Lehrern zum Vorwurf macht, daß ſie die Freiheit angeblich leugnen, während alſo Melanchthon, vor den ungeheuren Konſequenzen des lutheriſchen Hauptſatzes zurückſchreckend, dieſen fallen ließ, iſt Luther hierin niemals wankend geworden. Er hatte aber dabei überſehen, daß, wer dem Menſchen die Freiheit nimmt, damit den Begriff der Sünde aufhebt. Während es Calvin nicht entgangen iſt, daß hier der Gottesbegriff in dem unentwirrbaren Netze blinder Urſachen nach der Art des Stoizismus unterzugehen drohte, kümmerte ſich Luther keinen Augenblick um dieſe Konſequenz, ſondern beruhigte ſich bei dem Gedanken, daß nur, wenn Gott alles wirke, der Menſch in der Hand eines allwiſſenden, mächtigen und gütigen Vaters ſich ſicher wiſſe.

Statt alſo aus ſeinem Satze, daß die menſchliche Freiheit der Untergang aller tieferen Religioſität und ein Eingriff in die Majeſtätsrechte Gottes ſei, eine Abſchwächung des Sündenbegriffes zu folgern, hat Luther im Gegentheil von dem nämlichen religiöſen Grundmotiv ſich fortreißen laſſen, den Begriff der Erbſünde in einer in der chriſtlichen Geſchichte bis dahin unerhörten Weiſe zu überſpannen. Luthers Ausgangspunkt iſt auch hier, wie wir gerade der modernen Entwicklung gegenüber freudig anerkennen müſſen, ein wahrhaft religiöſer, nämlich ein tiefes Gefühl des menſchlichen Elendes, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der Erlöſungsbedürftigkeit des Menſchengeſchlechtes. Allein dieſes Gefühl

erhielt bei Luther sofort wieder die Richtung durch seine dogmatische Hauptidee, vermöge deren er trachtete, Gott alles und dem Menschen nichts zu geben. Nach Luther hat nämlich die Erbsünde die natürliche religiöse Anlage nicht bloß, wie die katholische Kirche lehrt, geschwächt, sondern von der Wurzel aus vernichtet und nichts Gutes, so dürftig dasselbe auch gedacht werden möge, im gefallenen Menschen zurückgelassen. In bezug auf das innere Verhältnis seiner Gemütsverfassung und seines Tuns zu Gott sei er ebensowenig auch nur der allergeringsten Lebensbewegung fähig wie ein Stein oder ein Stück Leim; er sei wie die Salzsäule, in welche Lots Frau verwandelt wurde. Er sei wie eine Säge, die rein leidend von der Hand des Arbeiters sich hin- und herbewegen lassen müsse. „Du hast einen freien Willen, Kühe zu melken, Häuser zu bauen u. dergl., aber weiter nichts!" Geradezu furchtbar aber wird Luthers Vorstellung von der Erbsünde dadurch, daß er dieselbe als eine reale Wesenheit auffaßt, welche den höchsten und feinsten Teil unseres geistigen Wesens, das Bild Gottes vertilgt und sich an seine Stelle gesetzt habe, welche selbst durch Gottes Kraft nicht mehr ausgetilgt werden könne, solange wir eine Faser dieses corpusculum mit uns herumtragen. Die Erbsünde ist nach Luthers Idee sogar das organische Lebensprinzip der gefallenen und nicht wiedergeborenen Menschheit; alle persönlichen Sünden sind nur die Zweige, Blüten und Früchte des *einen* bösen Stammes. Ja, Luther lehrte ein völliges Auf- und Untergehen aller Triebe, Neigungen und Bestrebungen des gefallenen Menschen in der Sünde, so daß alle seine Lebensbewegungen Sünde seien, mag er dem bösen Hange widerstreben oder nicht. Es ist gewiß dem modernen Empfinden äußerst fremd, wenn Luther behauptete, seit Adams Fall habe die menschliche Natur keine Tat mehr hervorgebracht, welche nicht in sich selbst der ewigen Verdammnis würdig wäre.

Als sein religiöses Haupterlebnis, aus welchem er Mut und Kraft schöpfte zur eigentlichen Sturmerhebung gegen die Kirche, bezeichnet Luther selbst stets jenen Vorgang auf dem Turme des Augustinerklosters zu Wittenberg in der Zeit seines zweiten Psalmenkommentars 1518—1519, in welchem er die Geburtsstunde des neuen Evangeliums erblickte. Erwägt man die Art und Weise, wie Luther die Erbsünde auffaßte, dann ist es wohl verständlich, wenn Luther versichert, er habe die Schrecken des Gerichtes Gottes gefühlt, „daß ihm die Haare zu Berge gestanden", er habe zu Christushaß und Gotteslästerung sich hingerissen gefühlt, wenn er in der Schrift das Wort „Gerechtigkeit Gottes" gelesen habe:

„Ich war der elendest Mensch auf Erden. Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, daß mir Niemand steuern konnte. Also ward ich gebadet und getauft in meiner Möncherei. Gott sei Lob, daß ich mich nicht zu todt geschwitzet habe. Ich wäre sonst längst im Abgrund der Hölle mit meiner Mönchtaufe. Denn ich kannte Christum nicht mehr recht denn als einen strengen Richter, vor dem ich fliehen wollt und doch nicht entfliehen konnte." „So raste ich, und mein Gewissen machte mir Schrecken und Verwirrung. Ich klopfte zudringlich an der Stelle Pauli (Röm. 1, 17) an und dürstete glühend zu wissen, was sie besagen wolle. Endlich wurde ich durch Gottes Erbarmung bei meinem Tag und Nacht

fortgesetzten Nachgrübeln auf die Verbindung der Worte aufmerksam: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart, wie geschrieben steht: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben.“ Da fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes als solche zu verstehen, durch die der Gerechte durch Gottes Geschenk lebt... Da fühlte ich mich geradezu wiedergeboren und glaubte, durch offene Türen ins Paradies einzutreten. Sofort erschien mir die ganze Heilige Schrift mit anderm Gesichte. Nunmehr pries ich mit ebensoviel Liebe das süßeste Wort Gerechtigkeit, wie ich es früher mit Haß verfolgt hatte. So war mir diese Stelle Pauli in Wirklichkeit eine Pforte des Paradieses.“

Luther fügt dann bei, daß er nur noch bei Augustin nachträglich eine teilweise Bestätigung seiner neuen Entdeckung gefunden habe, welche bei ihm eine so tief bis in sein spätestes Leben nachzitterndes Triumphgefühl ausgelöst hat, daß Grisar mit Recht die Hypothese ablehnt, als handle es sich hier um ein Phantasiegedicht des alternden Mannes. Nun hat bekanntlich Denifle mit stupender Gelehrsamkeit mehr als 60 Lehrer der Vorzeit aufgeführt, welche an der Römerbriefstelle, deren zentrale Bedeutung Luther zum erstenmale erschlossen haben will, das Wort „Gerechtigkeit Gottes“ ebenso wie Luther von jener Gerechtigkeit verstehen, mit der Gott die Menschen gerecht macht. Selbst Protestanten haben darauf zugegeben, Luther habe in der Wertung seines religiösen Zentralerlebnisses sich geirrt.

Allein der Irrtum bezieht sich nur auf ganz nebensächliche Momente in der Formulierung. Im Wesen und Kern der Sache hat Luther in der Tat eine im ganzen Umfang der christlichen Geschichte neue und originelle Ansicht von der göttlichen Gerechtigkeit aufgestellt, in der er niemand, auch den heiligen Augustinus nicht, als Vorgänger hatte. Nach katholischer Lehre senkt sich die göttliche Gerechtigkeit in das Innere des Menschen ein, die schlummernden Kräfte des sündigen Menschen erweckend, heiligend und zu einem neuen, weit über die Grenzen seiner Natur hinausragenden Leben verklärend. Die menschliche Natur, obwohl aus sich selbst nicht fähig, auch nur den leisesten Sehnsuchtskeim nach diesem höheren Leben zu erzeugen, geschweige denn jenes Leben selbst, muß dennoch in jedem Stadium der inneren Wiedergeburt mit der göttlichen Kraft frei mitwirken, und in wunderbarer Verschlungenheit des himmlischen und irdischen Elementes vollzieht sich das heilige Gotteswerk der Rechtfertigung. Luther dagegen, von einem berechtigten religiösen Gedanken ausgehend, aber ihn übertreibend, meinte, es heiße den Ruhm Gottes schmälern und das Verdienst Christi begraben, wenn menschlicher Tätigkeit auch nur der allerleiseste Anteil am Werke der Rechtfertigung zufalle. Nach ihm können die in der Erbsünde vertilgten sittlichen Kräfte des Menschen auch von Gott nicht mehr erweckt werden. Deshalb ist bei der Rechtfertigung Gott allein tätig. Die Gerechtigkeit Gottes bezw. Christi senkt sich nicht in den Geist und das Gemüt des Menschen ein, sondern bleibt außer ihm, ihren Schatten auf die Seele werfend, so daß Gott um Christi willen die Seele für gerecht erklärt, obwohl sie es innerlich nicht ist. Als das Organ, welches die Gerechtigkeit Gottes ergreift, erklärte Luther bekanntlich „den Glauben allein“ und wandte sich mit unerhörter Heftigkeit gegen

die kirchliche Lehre, daß der durch die Liebe lebendige Glaube das Heil bringe. Selbst Protestanten vermögen sich heute vielfach nicht mehr hineinzudenken in den bösen Leumund, in welchen gerade die Liebe durch Luther gekommen ist, nachdem es doch dem modernen Empfinden eigen ist, die Liebe als Kern alles dessen, was man persönliche Gesinnung nennt, über alles zu schätzen, und nachdem die Katholiken von Anfang der Spaltung an nicht ohne Geschick darauf hingewiesen, daß Luthers Fiduzialglaube selbst vom ersten verborgenen Keim der Sehnsucht nach Gott bis zu dem Augenblicke, da die Seele ihrem Schöpfer vertrauensvoll in die Arme sinkt, nichts als ein Moment in der Entwicklung jener inneren Gesinnungen ist, welche die Katholiken unter dem Namen der Liebe zusammenfassen. Auch hier ist Luthers religiöses Grundmotiv wirksam. Er setzt alles daran, um den Glauben als die allein reine, durch keinen menschlichen Zusatz vermischte und getrübte Satzung Gottes im Menschen zu erweisen. Der Glaube, welcher rechtfertigt, ist nach Luther ausschließlich Gottes Tat: Gott glaubt in uns. Um diesen Punkt ins hellste Licht zu stellen, scheut Luther die schärfsten Paradoxien nicht, welche naturgemäß mißverstanden werden mußten: „Der Glaube," sagt er, „rechtfertigt nicht, wenn er nicht ohne alle Werke, auch die kleinsten, ist." „Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, er wäre keine Sünde." Ja so felsenfest vertraut er ausschließlich auf das göttliche Werk, daß es ohne Zweifel seine Ansicht ist: Wirkt auch der Glaube notwendig gute Werke, so würde er doch selig machen auch ohne gute Werke und trotz aller Sünden. „Keine Sünde kann den Menschen verdammen als der Unglaube allein."

„Es genügt, daß wir durch die Reichtümer der göttlichen Gnade das Lamm erkannt haben, welches die Sünden der Welt trägt. Von diesem wird uns keine Sünde losreißen, auch wenn wir täglich tausendmal Ehebruch und Mord begehen. Glaubst du, daß so gering der Lösepreis sei, den dieses Lamm bezahlt hat?"

Es hat nur zur Verschärfung und Vergiftung des Kampfes geführt, wenn man derlei Stellen als sittlichen Laxismus gedeutet hat. Luther wollte damit nicht das menschliche Tun des Glaubens und das menschliche Tun der Sittlichkeit einander gegenüberstellen, sondern Gottes Tat und der Menschen Tat. Noch im Vorwort zum Römerbriefkommentar und selbst im Galaterbriefkommentar faßt Luther in katholischem Sinne den Glauben als das rechtschaffene Herz, als die aus dem Vereine aller den inneren Menschen konstituierenden göttlichen und menschlichen Kräfte hervorgegangene Blüte. Versagte nach dieser Auffassung die menschliche Mitwirkung, dann hatte man den toten Glauben. Letzteren gab es natürlich nicht mehr, wenn man mit dem späteren Luther den Glauben als Gottes Tat allein faßte. Darum spottet Luther über diesen angeblich toten Glauben als „ein so gar unnütz, faul, todes Ding, das wie eine tode Fliege winterszeit in einer Ritze stecket, bis daß die liebe Sonne dazu komme und sie lebendig mache."

Ist der Glaube Gottes Tat allein, dann ist er immer wirksam, ganz unabhängig vom menschlichen Willen. Und von hier aus ergibt sich unmittelbar jener zweite Kardinalpunkt, welchen Luther selbst als Mark-

ſtein ſeiner neuen Lehre hinſtellt, die Heilsgewißheit. Die katholiſche Kirche lehrt, daß wir unſer Heil in Furcht und Zittern wirken müſſen, weil wir zwar der unendlichen Barmherzigkeit Gottes, niemals aber der Treue unſeres Herzens in der Mitwirkung mit der Gnade abſolut gewiß ſein können. Nach Luther haben wir auf Gott allein zu ſehen und nicht auf unſer ſittliches Tun. Da ferner nach ihm alle Keime höheren Lebens durch die Erbſünde in uns ausgetilgt ſind, ſo genügt der leiſeſte Funke geiſtigen Lebens, den wir in uns aufglimmen ſehen, zu der freudigen Gewißheit, Gott habe ſein Werk in uns begonnen und werde es zu Ende führen. Ja im Grunde genommen iſt dieſe Gewißheit mit dem, was Luther Glaube nennt, identiſch und ſomit nach ihm der Fels und Anker unſeres Heiles.

Von dem gewonnenen Standpunkte aus können wir die Geneſis der ganzen Ideenwelt Luthers bis in ihre intimſten Falten hinein verſtehen, aber auch jenen modernen Irrtum erkennen, welcher in Luther nur das Gefühl und keinerlei ſpekulatives Syſtem wirkſam ſehen will. Vielmehr iſt es gerade der dogmatiſche Grundgedanke von der Alleinwirkſamkeit Gottes, auf deſſen gewaltſame Durchführung im ganzen Gebiete der Heilsauffaſſung Luther alles ankam, und der, wo er einem Widerſtand begegnete, ihn zu unheimlicher Energie und leidenſchaftlicher Heftigkeit entflammte. Dies gilt auch von jenem Punkt, in welchem Luther am wenigſten ſich ſelbſt und die Konſequenzen ſeines Gedankens erkannte, wo auch naturgemäß die heftigſten Schärfen des von ihm ausgelöſten Kampfes einſetzten, von ſeinem Verhältniſſe zur Kirche. Es iſt keineswegs ſo, wie es nach Denifles Darſtellung ſcheinen könnte, als ob Luther von libertiniſtiſchem Umſturz der kirchlichen Auktorität ſeinen Ausgang genommen und ſein dogmatiſches Syſtem erſt nachträglich ſich zurechtgelegt hätte. Vielmehr war Luther anfangs aufrichtig bereit, der Kirche, wenn ſie ſeine ſpekulative Idee angenommen hätte, ſich zu unterwerfen. Ja ſo feſt war er davon überzeugt, daß die univerſaliſtiſche kirchliche Lebenseinheit zum Weſen des Chriſtentums gehöre, daß er, als er an der allgemeinen Reform der Kirche in ſeinem Sinne zu zweifeln begann und 1522—1525 die vielumſtrittenen Idealgemeinden auf der Grundlage des allgemeinen Prieſtertums experimentieren ließ, dieſelben lediglich als Sammlung der Gläubigen vor der Wiederkunft Chriſti erklärte. So ſehr betrachtete er das Scheitern der kirchlichen Einheit als Vorzeichen des Weltendes.

Es iſt Luther niemals völlig klar geworden, daß von ſeinem Gnadenbegriffe aus folgerichtig ſich gar keine Kirche bilden konnte. Iſt nach Luther jeder Gedanke an menſchliche Mitwirkung beim Heilsprozeſſe ein Frevel an den Majeſtätsrechten Gottes, dann muß es in ungeheuer erhöhtem Maße der Gedanke von einer Kirche ſein, d. h. die Idee, das Heil ſei an ein ganzes Syſtem menſchlicher Vermittlungen gebunden. Iſt es, wie Luther an die Böhmiſchen Brüder ſchreibt, der Heilige Geiſt allein, der durch ſeine innere Salbung einem jeden alles lehrt, der ohne jedes menſchliche Zutun das allein Notwendige, den Glauben, im Menſchen wirkt, dann kann das Bedürfnis einer Gemeinſchaft, aus deren Mitte dem Menſchen untrüglich Gottes Stimme entgegentönt, nicht mehr begriffen werden.

Nach katholischer Auffassung ist der Heilige Geist in seiner Fülle nicht dem einzelnen, sondern der Gesamtheit verliehen, in welche er deshalb so notwendig mit seinem Gnadenleben eingegliedert ist wie mit dem natürlichen Leben. Das göttliche Leben strömt nicht unvermittelt in die Seele ein wie nach Luther, sondern wird vermittelt durch die menschliche Natur Christi und dann durch die Kirche; diese ist der Leib des Herrn, seine ewig sich verjüngende Menschheit, die ewige Offenbarung Gottes.

Hiegegen erhob sich mit unheimlicher Gewalt und Heftigkeit der dogmatische Grundgedanke Luthers. Es gibt wohl in der ganzen Geschichte menschlicher Polemik nichts, was sich an Intensivität leidenschaftlicher Eruption dem vergleichen ließe, wozu sich Luther hinreißen ließ, wenn er auf die römische Hierarchie und ihre Spitze, das Papsttum, zu sprechen kam. Die im Gefühl des nahenden Todes geschriebene Abhandlung „Wider das Bapstum zu Rom vom Teufel gestifft“ hat nur eine Parallele in der Literatur, Nietzsches „Antichrist“, wo aber jenes Aufflackern des Gluthasses vom Flügelrauschen des Wahnsinns umweht wird, während bei Luther alles geistesklar und raffiniert berechnet ist. Und bekanntlich schien ihm die Sprache nicht mehr ausreichend für die innere Glut; er vollendete die Schrift nicht, sondern erdachte die berüchtigten Spottbilder auf das Papsttum, die er als sein Testament bezeichnete, von denen er jedem die Wirkung eines Buches zuschrieb auch bei den Massen, die nicht lesen konnten. Luther war hierin ohne Zweifel ein tiefer Psychologe, der seine Zeit kannte und nach seinem Grundsatz handelte: „Wenn der tolle Pobel prächtige Lästerwort hört, fällt er zu und fragt nicht nach Grund und Ursach“. Er brütete über den Einzelheiten der Bilder, und es ist kein Zweifel, daß der sie nur oberflächlich beurteilt, der neben den brutal derben Formen nicht die klassischen Vorbilder und Reminiszenzen wahrnimmt. Sogar seine Freunde erschraken über „die Figuren“, und der heutige Geschmack macht es unmöglich, in eine Beschreibung derselben einzutreten. Luther aber bezeichnete sich als getrieben von Gottes Geist und beklagte sich zwar, daß Meister Lukas das Weibliche nicht besser geschont habe, wünschte aber im übrigen noch „mehr teuflische“ Gestalten.

Das Seelenphänomen, das diese letzte Geistesarbeit Luthers birgt, ist bisher nicht zureichend erklärt worden; nur G r i s a r ist auf dem richtigen Wege, wenn er die modernen Versuche, in dem Produkte nur den überschäumenden Erguß mutwilligen Spottes zu sehen, energisch ablehnt und eine tiefe und ernste Verbindung derselben mit seiner ganzen seelischen Verfassung, seinem innersten Herzensgedanken behauptet. Auf Grund unserer bisherigen Darlegungen können wir den geistigen Boden, aus welchem Luthers heftigste Polemik, die tiefer als etwas anderes uns in seine Seele schauen läßt, erwachsen ist, noch bestimmter bezeichnen. Wenn nach Luther schon die Mitwirkung des Menschen am eigenen Heile als ein gotteslästerlicher Gedanke zu verwerfen ist, dann muß umso mehr eine derartige Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem, wie sie in der katholischen Idee von der Kirche als äußerer Heilsanstalt und Mittlerin der Gnade liegt, geradezu als etwas Satanisches und Widergöttliches erscheinen. Diese äußerste Konsequenz des lutherischen Rechtfertigungsgedankens ist es, welche in den furchtbaren Äußerungen über die

Hierarchie und die katholische Priesterweihe sich ausspricht, nicht der Ärger über Palliengelder, Bistumssteuer und angeblichen Ablaßhandel; er selbst verweist darauf, daß Hus das Papsttum innerlich nicht angegriffen, sondern nur moralische Mißbräuche gerügt habe. „Ich aber habe die Lehre angegriffen und dem Papst das Herz abgebissen. Ich glaube nicht, daß der Papst wiederum wächst. Der Artikel von der Rechtfertigung hat den Blitz des Papstes entwurzelt.“ Er, der anfänglich an den Papst und dann an ein Konzil appelliert hatte für seine neue Lehre, war sich nun bewußt geworden, daß diese Lehre jede äußere Kirche entwurzle, und in seinen letzten Lebensjahren, da die Kirche sich anschickte, auf einem Konzil über seine Lehre sich zu Gericht zu setzen, da bäumte sein ganzes Inneres sich auf, die dogmatische Grundidee seines Lebens zu verteidigen und das Papsttum, den Herzpunkt der kirchlichen Einheit, als solchen anzugreifen. Nur die feste Überzeugung, wirklich die höchste Lebensfrage der Religion zu verteidigen, eine Überzeugung, die auch sonst sich aussprach in dem Rufe: „So reißt Gott mich dahin“, bildet einen psychologischen Erklärungsgrund für die Glut seelischer Erregung, die aus seiner Polemik gegen die Kirche uns entgegensprüht. Er nahm ohne weiteres, seiner dogmatischen Auffassung entsprechend, als Antrieb des Gottesgeistes, was nur der allerdings gewaltige Trieb einer Idee war, die sein Inneres mit unheimlicher Kraft beherrschte und durch die Kämpfe, die sie in innerer und äußerer Krisis zu bestehen hatte, ins Ungeheuerliche erstarkte.

Dabei leuchtete ein Lichtstrahl geistesklarer Logik stets in die aufgeregten Tiefen seiner religiösen Psyche hinein: war nämlich seine dogmatische Grundidee richtig, daß auf religiösem Gebiete Gott allein im Menschengeiste tätig sei und jede Einmengung menschlichen Tuns als Greuel und Gotteslästerung zu verwerfen sei, dann war eine Kirche mit den Ansprüchen, wie sie die katholische erheben muß, wirklich Teufelswerk und der Papst als Stellvertreter Christi der Antichrist, in dessen Bekämpfung Luther mit der Geheimen Offenbarung an Glut der Farben wetteifern zu müssen glaubte: „Siehe, siehe, wie wallet mein Blut und Fleisch! Wie gern wollt' es das Papsttum gestraft sehen, so doch mein Geist wohl weiß, daß keine zeitliche Strafe hierzu genug sei, auch nicht für Eine Bulle oder Dekret!“

Wie sehr ihm dabei seine Grundidee über alles ging, zeigt er beim Blick auf die Wirkungen seiner Lehre für die Zukunft Deutschlands. Mit einer Art prophetischer Tragik sieht er voraus „das Glimmen des zukünftigen Brandes zu Deutschlands Strafe, den Verfall aller Gerechtigkeit, das Wanken aller Regierungsordnung, das Ende des Reiches“. „Wohl treibt Satan mir in mein Gewissen, ich hätte durch meine Lehre das öffentliche Leben verwirrt . . . Aber ich halte ihm entgegen, die Lehre sei nicht mein, sondern des Sohnes Gottes. Gott liegt nichts an ganzen Welten, wenn ihrer noch zehn untergingen . . . Den Artikel von der Rechtfertigung will Gott unversehrt wissen; und wenn diesen die Menschen annehmen, dann geht kein Staatswesen und keine Verwaltung zugrunde, wenn aber nicht, dann sollen sie sich die Ursache des Unglücks zuschreiben.“

„Wer sich mir aufdringet und will nicht weichen, der soll und muß

verloren ſein, weil meine Sache Gottes Sache iſt und ſein das Wort. Darum trotze ich alſo feſt. Ich habe mein Leben daran geſetzt und will dafür ſterben. Darum, wer ſich wider mich ſetzt, der muß zu Trümmern gehen, es ſei denn kein Gott nicht.“

Nun begreifen wir auch, warum Luthers Lehre wie ein Schwert hineinfahren mußte in das Herz der Chriſtenheit, nicht etwa bloß Mißbräuche treffend, deren es wahrlich genug gegeben hat, ſondern auch jenen innerſten Lebensnerv verletzend, um welchen das praktiſche Chriſtentum ſeit der Apoſtel Zeiten auch in den idealſten und reinſten Geſtalten ſich bewegt hatte. War es auch wenig, was ein Paulus, Augustinus, Thomas, der menſchlichen Freiheit im Heilswerke übrig gelaſſen hatten, auf dieſem wenigen, das ſie niemals leugneten, beruhte die Möglichkeit einer Kirche, die Möglichkeit, daß ein menſchlicher Faktor das Heil vermittle, indem letzteres zwar von Gott allein geſchenkt wird, aber nur durch die Hand der menſchlichen Geſamtheit, wie das natürliche Leben. Ein viel tieferes geiſtiges Band ſollte dieſe übernatürliche Lebensgemeinſchaft um die Menſchen ſchlingen als alle natürlichen Bande des Blutes. Der Katholik faßt den Einzelnen auf religiöſem Gebiete immer nur als Glied des Ganzen auf, als lebend und atmend in ihm. Nur im Geiſte der Kirche denkend, wollend und fühlend erlangt er die Gewißheit, daß Gott in ihm wirkſam ſei. Mit inniger Verehrung, Hingebung und Liebe umfaßt darum der Katholik die Kirche. Dem Gedanken, ſich ihr zu widerſetzen, widerſtrebt ſein ganzes Innerſtes, und eine Trennung herbeizuführen, die Einheit aufzulöſen, iſt ihm ein Verbrechen, vor deſſen Größe ſeine Bruſt erzittert und ſeine Seele erbebt. Ja, ein Gegenſtand der Bewunderung iſt dem Katholiken das Ideal der Kirche, welche mit zarten Banden die großen Gegenſätze der Menſchheit zur Einheit verbindet, ungehemmt durch Gebirge, Flüſſe und Meere, Sprachen und Sitten, an deren ſtarrem, unbeugſamem Weſen das Schwert des mächtigſten Eroberers zerſchellt. Ihr Friede, vom Himmel gekommen, dringt kühn hinab in die menſchliche Bruſt als irdiſche Entzweiung. Aus allen Völkern erbaut ſie Gottes Haus, in welchem ſich alle zu einem Lobgeſang vereinigen, wie ſich in dem Tempel des harmloſen Dorfes alle die kleinen Feinde und Gegner um das Eine Heiligtum Eines Gemütes verſammeln. Aus dieſen Grundlagen, ſagt Möhler, iſt die Betrachtungsweiſe der Kirche von ſich ſelbſt zuſammengewachſen; aus dieſen floß Cyprians begeiſterte Beredſamkeit. Aus dieſen ſchöpfte Auguſtinus ſeine Ideen über die Kirche, die an Kraft des Gemütes und Tiefe der Gedanken das Herrlichſte enthalten, was über dieſen Gegenſtand geſchrieben wurde. Aus all dem zumal erwärmten ſich ſpäter die ehernen Gemüter des kalten Nordens und ſchmolzen zu einer Glut zuſammen, durch deren Bewegung allmählich alles Silber und Gold unſerer europäiſchen Bildung ausgeſchieden wurde.

Aber nicht das kulturelle, ſondern das religiöſe Moment war es, das die Kirche vor allem zur Ausſcheidung der lutheriſchen Freiheitslehre bewogen hat. Unendlich lehrreich betreffs der Überlegenheit des Standpunktes, mit welchem dabei die Kirche verfuhr, iſt ein Vergleich mit E r a s m u s, welcher zunächſt vom Standpunkte der Renaiſſancekultur aus

gegen Luther eine Lanze brach. Erasmus, der Abgott des Humanismus, der vielumſchwärmte Geiſtesheros, ebenfalls wie Luther aus einem Auguſtinerkloſter hervorgegangen, war mehr weltmänniſch veranlagt als dieſer. Er war es, der von ſich ſchreiben konnte: „Der Kaiſer ladet mich zu ſich nach Spanien ein, König Ferdinand nach Wien, Margareta nach Brabant, der engliſche König nach England, Sigmund nach Polen, Franz nach Frankreich und alle mit reichen Gehältern.“ Von ihm ſagt man, er habe das Ei gelegt, das Luther ausgebrütet. Aber mit ſeiner Weltanſicht von der freien unverdorbenen Menſchennatur ſtand er der Kirche innerlich weit fremder gegenüber als Luther, bekämpfte ſie aber nur mit vornehmer Skepſis, weshalb Luther mit ſeiner Pſychologie ihm vorhielt, er liebe es, über die Fehler und das Elend der Kirche Chriſti ſo zu ſprechen, daß die Leſer zum Lachen gezwungen würden, ſtatt mit tiefen Seufzern, wie es vor Gott ſein ſollte, Klage zu führen. An Zwingli ſchrieb Erasmus: „Es ſcheint mir, als habe ich ziemlich alles das gelehrt, wie Luther, nur nicht ſo heftig.“ Wie wenig er aber dabei Luther verſtanden hatte, zeigt der Umſtand, daß er gegen das Grunddogma Luthers, die Lehre von der Unfreiheit des Willens, „die Krone ſeiner Schriften“ herausgab, die aber ein Beweis iſt, daß er bis in die Tiefe des religiöſen Problems nicht eingedrungen war. Die nämlichen Humaniſten, welche ihm einſt mit Albrecht Dürer beim erſten Auftreten Luthers zugerufen hatten: „O Erasmo Rotterdame, Ritter Chriſti, reit herfür, neben den Herrn Chriſtum, beſchütz die Wahrheit, ſo werden der Höllen Pforten, der römiſch Stuhl, nit wider dich vermögen,“ ſuchten ihn jetzt gegen Luther aufzuſtacheln, deſſen Erbſündenlehre und Anſicht über das Heidentum überhaupt ein Fauſtſchlag in das Geſicht der Renaiſſance war. Luther war ſich der Gefahr, welche der Einfluß des Erasmus in einer ſo heiklen Frage für ihn bedeutete, wohl bewußt und bat faſt flehentlich, Erasmus wolle nicht gegen ihn auftreten. Als aber dieſer doch gegen ihn ſchrieb, ſchwächlich und ſkeptiſch zurückhaltend und überall die tiefere religiöſe Seite des Problems außer acht laſſend, da nahm Luther Gelegenheit, in ſeiner Schrift vom geknechteten Willen rückhaltlos, ja bis zur äußerſten Schärfe der Paradoxie ſeinen religiöſen Standpunkt darzulegen. Keine andere Schrift iſt im gleichen Maße belehrend für ſeine religiöſe Pſychologie. Seine Anſchauung gipfelt in dem berühmten Bilde: „Der menſchliche Wille ſteht wie ein Reittier in der Mitte zwiſchen Gott und dem Teufel. Steigt Gott in den Sattel, ſo will der Menſch und geht, wie Gott will. Steigt der Teufel in den Sattel, ſo will der Menſch und geht, wie der Teufel will. Es liegt nicht in ſeiner Macht, zu einem von den beiden Reitern zu laufen und ſich ihm anzubieten, ſondern die Reiter kämpfen ihrerſeits miteinander, des Tieres habhaft zu werden.“

Luther wird nicht müde, in dieſer Schrift zu betonen, daß auf der radikalen Leugnung jeder Freiheit des Willens ſein ganzes theologiſches Syſtem beruht, mit ihr ſteht und fällt. „Der Chriſtenglaube geht ganz zugrunde, die Verheißungen Gottes, das ganze Evangelium wird mit Füßen getreten, wenn man glauben müßte, es gebe keine Notwendigkeit für alles, was geſchieht. Dagegen iſt das für die Chriſten der einzige und größte Troſt, daß ſie in allen Widerwärtigkeiten wiſſen, Gott lüge nicht,

ſondern tue alles unabänderlich, gegen ſeinen Willen gebe es keinen Widerſtand, keine Möglichkeit der Änderung, kein Hindernis.“

Deshalb war Erasmus ebenſo wie ſeine modernen Verehrer im Proteſtantismus ſo ſehr im Unrechte, daß ſie die Reformation wollten ohne dieſes Dogma, daß ſie aus Luthers Gedankenbau den Grundſtein herausreißen wollten. Gerade in dieſem Punkte verankerten ſich auch die religiöſen Gefühle, welche ohne Zweifel Luthers Seele bewegten und welche es auch waren, die der von ihm entfachten Bewegung den innerſten Halt gegeben haben. Nimmt man dieſen Punkt hinweg, dann fallen alle Stützen und Säulen in Luthers Argumentation zuſammen; dann würde er nach ſeinen eigenen Worten keinen Grund gehabt haben, ſein Werk zu unternehmen.

Viel gerechter iſt darum Luther von der katholiſchen Kirche beurteilt worden, welche gerade in ihren tieferen Schulen und ihren beſten Köpfen das Berechtigte in dem religiöſen Ausgangspunkte Luthers ſoweit anerkannte, daß man neueſtens den Verſuch gemacht hat, zu behaupten, Luthers Ideenwelt ſei überhaupt aus der Thomiſtenſchule gefloſſen. Der gründlichſte Kenner der konfeſſionellen Gegenſätze, Möhler, drückt dies in klaſſiſcher Weiſe alſo aus:

„Drängen wir alles in eine kurze Überſicht zuſammen, ſo ergibt ſich, daß im Proteſtantismus das religiöſe Element die glänzendere, das ethiſche dagegen die dunklere ſei. Das religiöſe Element wird niemand im Proteſtantismus vermiſſen, der nur den Begriff der göttlichen Vorſehung in ſein Gedächtnis zurückruft, den Luther ſich bildete . . . ihm zufolge ſind alle Erſcheinungen in der Menſchenwelt Gottes ſelbſteigenes Werk und der Menſch nur Gottes Werkzeug. Alles in der Weltgeſchichte iſt Gottes unſichtbares Tun, das mittelſt der Menſchen nur ins Sichtbare eingeführt wird. Wer kann hier die religiöſe Anſchauung aller Dinge verkennen? Alles wird auf Gott zurückgeführt. Gott iſt alles in allem.“

Luther ſelbſt hat in ſeinem Kommentar zum Galaterbrief dieſen Gedanken auch als die Hauptanziehungskraft für ſeine erſten Anhänger hingeſtellt: „Ich weiß mich's noch wohl zu erinnern, daß Dr. Staubitz, welcher der Auguſtiner Vikar war, im Anfang, da das Evangelium aufging, zu mir ſagte: Das tröſtet mich am meiſten, daß dieſe Lehre des Evangeliums alle Ehre und Preis Gott gibt und dem Menſchen nichts. Nun aber iſt ja am Tage und offenbar, daß man unſerm Herrn Gott nimmermehr zuviel Ehre zumeſſen kann.“

Dabei iſt überſehen, daß auch des Menſchen Freiheit zu Gottes Ruhm dienen kann, und auf dieſem Verſehen beruht in letzter Linie der Grundfehler des ganzen Syſtems. Möhler hat dies trefflich dahin ausgedrückt, daß er auf die Konſequenzen hinwies, die aus einem ſolchen Exzeſſe des religiöſen Gefühls für den Gottesbegriff ſelbſt ſich ergeben: „Dem Menſchen fließt in dieſer Weiſe kein Ruhm zu. Ob aber Gott zu rühmen ſei, mag der einſichtsvolle Leſer ſelbſt beurteilen.“

Es iſt merkwürdig, daß jene proteſtantiſchen Theologen, welche wie Taube emphatiſch betonen, Erasmus kämpfe gegen Luther für den ſittlichen Charakter der chriſtlichen Religion, ſich gar nicht bewußt werden, daß dieſes Lob einer ganz anderen Seite gebühre, nämlich dem Konzil von

Trient, welches, weit entfernt, mit der seichten pelagianisierenden Argumentation eines Erasmus sich zu begnügen, in ungeheurer Geistesarbeit eine sorgsame Scheidung des göttlichen und menschlichen Faktors im Heilswerke vornahm und gerade dadurch am gründlichsten Luthers System entwurzelte, daß es rückhaltlos die berechtigten Gedanken herausstellte, ohne die Exzesse zu billigen. Rückhaltlos erkannte das Tridentinum an, daß das Heil des Menschen tatsächlich eine reine, vom Himmel ohne jedes Verdienst auf ihn niedersteigende Gnade ist, daß der Mensch deshalb mit dem gefühltesten Bekenntnis seines eigenen Nichts sich Gott und seiner gnadenvollen Veranstaltung hingeben muß, daß er nur empfangen, also leiden kann. In dieser Demut allein geht der Geist in das wahre geschöpfliche Verhältnis zurück. Wollte er Gott Werke oder irgend etwas anbieten, um durch dieselben Gott als seinen Schuldner darzustellen und dessen Gnade irgendwie als Lohn zu fordern, so stellte er sich Gott gewissermaßen als ein Gleicher gegenüber; er befände sich mit diesem Hochmut außerhalb des geschöpflichen Verhältnisses zu ihm. Indem das Tridentinum dies anerkannte, hat es das, was Harnack die unveräußerliche Grundlage jeder Religion nennt, gerettet. Aber indem es betont, daß der Mensch nicht wie ein Stein oder Klotz die Gnade aufnimmt, sondern wie ein zwar tiefgesunkenes, aber noch innerlich lebendiges freies Wesen, daß das in ihm noch glimmende edle Feuerfünklein der Seele, von dem so innig die Mystik sprach, mit dem Brand der Sonne sich vereinigt und zu gemeinsamer lebendiger Glut entflammt, hat es auch eine Aktivität des Menschen behauptet, freilich eine solche, die in ihrer höchsten Spitze in der freien Anerkennung gipfelt, daß im Heilsprozeß der Mensch nur empfangen, nicht geben kann. So scheint der Unterschied von Luthers Auffassung gering und ist doch von ungeheurer Bedeutung. Dem Tridentinum gebührt damit der Ruhm, daß es in dem gewaltigen Geistessturm der Reformation die Freiheit, das Palladium jeder Kultur, in ihrer tiefsten, religiösen Wurzel gerettet hat.

Wie sehr die katholische Kirche im sichersten Lebensgefühle handelte, wenn sie Luthers Lehre nicht akzeptierte, beweist die Tatsache, daß Luther selbst, der seinen Grundgedanken von der Unfreiheit des Menschen über alle Teile des kirchlichen Lehrgebäudes hinweg zu einem festgeschlossenen spekulativen System ausbaute, gerade in seinen höchsten Spitzen diesen Grundgedanken umzubiegen und abzubrechen sich gezwungen sah. Dies haben protestantische Theologen, wie Taube, indem sie von einem unchristlichen, fatalistischen, mechanischen Gottesbegriff Luthers reden, bis zu einem Grade betont, daß wir hierin sogar Luther in Schutz nehmen müssen, weil gerade er die Freiheit und Heiligkeit Gottes oft in ergreifendster Weise betont. Wir müssen es auch Luther als Verdienst anrechnen, daß er, der hart oft an der Grenze des Pantheismus steht, diese Grenze niemals überschritten hat, so sehr auch einzelne Ideengänge der Mystik auf diesen Weg verlocken konnten.

Ebenso ist es offenbar das nämliche religiöse Gefühl, das ihn hinderte, den gefährlichen Prädestinationsgedanken etwa mit der Rücksichtslosigkeit eines Kalvin auszubauen. Und wenn man die entsetzlichen Äußerungen eines Kalvin, Beza und Zwingli über Gott als Urheber des Bösen kennt,

so wird man in dieser Weise die Scheu vor der Heiligkeit Gottes bei Luther niemals verletzt fühlen, auch nicht in bezug auf den „verborgenen Gott“, welchen er den „geoffenbarten“ gegenüberstellt. Er wollte damit nicht die sittliche Antinomie in Gottes Wesen eintragen wie Kalvin, welcher sich nicht scheute zu sagen, Gott schleiche sich in die Gemüter der nicht Auserwählten ein und wirke in ihnen einen Schein von Gutem, um einen Vorwand zu ihrer Verdammung zu haben. Luthers deus absconditus bedeutet, so sehr dies selbst protestantische Theologen verkennen, eine Antimonie der menschlichen Vernunft, nicht der Offenbarung und des göttlichen Wesens.

Unserer Thesis, daß der Schlüssel zu Luthers religiöser Psychologie eine die ganze Vorstellungswelt mit übermächtigem Banne beherrschende dogmatische Zentralidee ist, an der alles gemessen sein will, widerspricht jene moderne Richtung in der protestantischen Theologie, welche für die erste Phase in Luthers Entwicklung auch bei Denifle und Weiß Sukkurs erhalten hat, wenn sie behauptet, Luthers Grundtendenz sei gewesen, jedes Dogma zu stürzen und mit seinem Fiduzialglauben die Gesinnung allein als das Entscheidende hinzustellen. So weit kann die wissenschaftliche Kritik irre gehen, wenn sie an Luther von modernen statt von mittelalterlichen Gesichtspunkten aus herantritt. Niemals hat Luther ein solches dogmenloses Christentum vertreten, auch nicht sein „ungebrochener Genius“. Es ist ganz falsch, daß erst die Orthodoxie dogmatische Gedanken aus dem gemacht habe, was ursprünglich nur in einem höheren geistigen Sinne die Hingebung des menschlichen Lebens an Gott habe bedeuten sollen. Für eine solche Gedankenformulierung fehlten bei Luther die philosophischen Voraussetzungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Das, was der moderne Mensch „persönliche Gesinnung“ nennt, und was nach dieser Auffassung das Schibboleth des ursprünglichen Luther gewesen sein soll, kennt Luther überhaupt nicht, da nach seiner Erbsündenlehre die tiefste Wurzel zu persönlicher Eigenbetätigung aus der Seele ausgerottet ist. Ja Luther überspannt den alten Glaubensbegriff in einer Weise, daß er gegen Erasmus behauptete, falls ein Mensch in bezug auf den geringsten Glaubensartikel selbst in unverschuldetem Irrtum sei, müsse er, wenn er selig werden wolle, vor seinem Ende erleuchtet werden. Wenn ein Ring an der Kette entzwei, so sei die ganze Kette entzwei. Darum „rund und fest alles gegläubt oder nichts gegläubt“. Die Rationalisten haben Luthers Freiheitspredigt ebenso gründlich mißverstanden wie die Bauern. Wer glaubt, Luther sei ein Mäzen moderner Toleranz im Sinne der Duldung verschiedener religiöser Überzeugungen gewesen, übersieht dabei alles. Feuriger hat kein Fürst der Scholastiker jemals gegen die gesellschaftsauflösende Anarchie des religiösen Denkens gekämpft als Luther. Zwischen ihm und der Neuzeit ist eine unüberschreitbare Kluft befestigt. Wenn man sagt, in Luther stecke Kant und Fichte, so ist das in dieser Allgemeinheit irreführend, da Kant sich auf das Allerheftigste gegen das wandte, was den Herzpunkt in Luthers religiöser Psyche darstellt, gegen seinen Gnadenbegriff. Erklärt er doch in seinem theologischen Hauptwerk „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ mit schärfster Pointe gegen Luther, himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen und in ihnen anfühlen

zu wollen, daß sie Wirkungen nicht der Natur, sondern der Gnade seien, wäre theoretisch ausgesprochener Wahnsinn, praktisch der Umsturz der moralischen Religion, weil hienach der Mensch das sittlich Gute, statt es selbst aus sich hervorzubringen, als Gabe eines anderen Wesens erwarte, mithin durch Nichtstun zu gewinnen meine. Ein schärferer Gegensatz, als er zwischen der religiösen Grundanschauung Kants und Luthers klafft, läßt sich überhaupt nicht denken.

So berechtigt es deshalb ist, wenn Grisar das moderne Lutherbild, welches den Reformator als Kulturheros verherrlicht und zum Urheber der modernen Gewissensfreiheit macht, als unwissenschaftlich erklärt, so wenig darf man übersehen, daß direkte Verbindungslinien von Luther zu Kant und den idealistischen Systemen seiner Nachfolger laufen. Daß der Kardinalpunkt seines Systems, die Idee der Alleinwirksamkeit Gottes, zwar zunächst religiös bestimmt ist, aber ins Philosophische und Metaphische notwendig umschlagen muß, liegt auf der Hand. In der Schrift „De servo arbitrio" stellt er den berühmt gewordenen Satz auf: „Wie Gott Alles allein geschaffen hat, so bewegt er auch alles allein mit der Bewegung seiner Allmacht, treibt es und reißt es fort; ihr kann sich nichts entziehen oder sie ändern, sondern notwendig folgen und gehorchen sie alle." Immer wiederholt Luther den Satz „esse omnia absoluta et necessaria", alles geschieht mit absoluter Notwendigkeit, nicht bloß im Menschen, sondern in allen Dingen. Luther leugnet klar die Freiheit im philosophischen Sinne und zwar schon im Paradiesesstande, von dessen Schilderung seine ganze Heilsaufgabe seinen Ausgang nimmt. „Es ist ein gottloses Philosophieren, wenn man behauptet, im Menschen sei liberum arbitrium zur Bildung gerechten Urteils und guten Willens, oder Sache des Menschen sei die Wahl zwischen Gut und Bös, Leben und Tod. Wer so redet, weiß nicht, was der Mensch ist und versteht gar nicht, wovon er spricht" (Grisar I, 568). „Wer dem Menschen den freien Willen zuteilt, spricht ihm die Gottheit zu und begeht das ärgste Sakrileg." „Dem Worte Freiheit ganz den Abschied geben, wäre das sicherste und frömmste Werk" (559).

Es ist klar, daß sich von hier aus eine ganz neue philosophische Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt ergeben mußte. Wer die geschöpfliche Freiheit leugnet, hebt die des Schöpfers in der Wurzel auf. Ist Gott der allein Handelnde in allen Dingen, dann ist er auch nur die einzige Substanz, und alle Geschöpfe sind nur flüchtige Modi derselben. Luther hat diese Konsequenz abgewehrt, aber er hat sie indirekt unvermeidlich herbeigeführt. Mit aller nur denkbaren Heftigkeit betonte er, daß etwas wahr, gut und böse nur sei, weil Gott es so will. Das heidnische Fatum schwebte nicht so schrecklich unberechenbar über den Menschen, wie der „verborgene Gott", deus majestatis, Luthers. Darum finden wir bei Luther weit schärfer als bei Spinoza, Fichte (in seiner 2. Periode) und Schopenhauer betont, daß die oberste sittliche Aufgabe des Menschen die Selbstvernichtung des Willens und der Individualität sei, um zur Verschmelzung mit dem Alleinen zu gelangen.

Daß der Spinozismus die unmittelbare logische Konsequenz der Annahme einer unbeschränkten, göttlichen Willkürmacht ist, hat kein Ge-

ringerer als Leibniz betont, welcher dieſen Gedanken Luthers in der philoſophiſchen Ausprägung, die ihm Deskartes gab, unablässig als die Zerſtörung des theiſtiſchen Gottesbegriffes erklärte: „Wenn man behauptet, daß die ewigen Wahrheiten der Geometrie und der Moral und folglich auch die Regeln der Gerechtigkeit, Güte und Schönheit die Wirkung einer freien und willkürlichen Wahl des Willens Gottes ſind, ſo ſcheint es, daß man ihm damit ſeine Weisheit und Gerechtigkeit, oder vielmehr den Verſtand und den Willen nimmt und nur eine gewiſſe, rechtloſe Macht übrig läßt, aus der Alles hervorgeht, ein Weſen, das vielmehr den Namen Natur als den Gottes verdient. Denn wie kann der einen Willen haben, der die Idee des Guten nicht zum Objekt, ſondern nur zu ſeiner Wirkung hat?“ (Gerh. IV 344, 299 und allenthalben.)

Indem ſo Luther ſeinen Deus absconditus über den geoffenbarten Gott erheben und ihn dem auch im Menſchengeiſt leuchtenden, ſänftigenden Lichte der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit entrücken wollte; indem er, um auf die eine Sonne jeden Strahl zu häufen, ſogar das, was die Myſtik mit Tauler ſo ängſtlich gehütet, das „edle Feuerfünklein der Seele“, die Willensfreiheit, auslöſchte, hat er, ohne es zu wollen, den Grund zum modernen pantheiſtiſchen Gottesideal gelegt. Luthers in ſeinem Ausgangspunkt gewiß tief religiös gemeinter Satz: „Nichts iſt ſeiner Natur nach gut, nichts iſt ſeiner Natur nach ſchlecht, der Wille Gottes allein macht es gut oder ſchlecht“ (Griſar I 170), ſteht nach Leibniz über der Eingangspforte zur Gotteslehre Spinozas.

Der dieſen Weg von Luthers Religion zur modernen Philoſophie betreten hat, war neben Fichte der Vater der modernen Theologie, Schleiermacher, der durch dieſes Bündnis alles entwurzelt hat, was Luther als Artikel des ſtehenden und fallenden Evangeliums erklärt hatte, und der damit den Proteſtantismus in die bis heute dauernde Kriſis geſtürzt hat. Er leitete, wozu Luther allerdings ſchon auf dem Wege war, die abſolute Unfähigkeit des Menſchen zu freiem Handeln nicht aus Adams Fall, ſondern aus dem Weſen Gottes her. Er ſetzte entſchloſſen an Stelle des lutheriſchen Gnadenbegriffes die causa coacta des Spinoza. Damit waren die gefürchteten Antinomien in Luthers Syſtem mit einem Schlage aufgehoben, aber auch Luthers Religion ſelbſt. Die Sünde, jene furchtbare Realität in Luthers Syſtem, wurde zur notwendigen Eigenſchaft des Endlichen, und Albrecht Ritſchl, von ſeinen Schülern der letzte lutheriſche Kirchenvater genannt, ließ nur mehr eine Schwachheits- und Irrtumsſünde gelten. Das Heidentum, nach Luther ein totes Meer, wurde jetzt von der religionsgeſchichtlichen Schule verherrlicht als der Lebensbaum, der ganz aus eigener Kraft das Chriſtentum als ſeine natürliche Blüte erzeugt hat. Statt der feurigen Predigt über den Tod Chriſti erſcholl ſelbſt in proteſtantiſchen Kirchen die Kunde, Chriſtus ſei nur ein Mythus geweſen. Ja ſelbſt Nietzſches „Zarathuſtra“ wird als Evangelium gepredigt und der Gedanke, der Kern des Chriſtentums ſei mit der Marxiſtiſchen Formel von dem Mehrwerte identiſch.

Das vierte Reformationsjubiläum bringt infolge dieſer Verhältniſſe, in die der Proteſtantismus ſelbſt eingetreten iſt, eine gewaltige Entſpannung des Kampfes, ſoweit der Gegenſatz zur katholiſchen Kirche in Betracht

kommt. Nicht als ob wir uns der inneren Kriſis freuen wollten, in welche der Proteſtantismus verwickelt iſt. Denn es kommt die Zeit, da alle Vertreter des Gottesgedankens zu einem heiligen Bündnis gegen die Anarchie des Gedankens und der Sitte werden zuſammentreten müſſen. Aber wer wollte leugnen, daß die Sprache eines Harnack und anderer und ihre wiſſenſchaftlichen Sympathien für die Einrichtungen und Verdienſte der katholiſchen Kirche unſer deutſches Vaterland dem konfeſſionellen Frieden unendlich nähergebracht haben als die ältere orthodoxe Polemik, die im Katholizismus nur Babylon und Antichriſt erblickte, eine Sprache, welche aus der individuellen Pſyche eines Luther heraus begreiflich war, die aber im Munde von Generationen und Jahrhunderten die Volkskraft und nationale Einheit in der Wurzel vergiften mußte! Gleichſam als Echo auf dieſen veränderten Ton der Polemik iſt es anzuſehen, wenn die katholiſche Geſchichtſchreibung ſich entſchloſſen hat, alte verbitternde Lutherlegenden wie jene von ſeinem Selbſtmorde u. a. mit Griſar zu dem alten Eiſen zu werfen, wohin ſelbſt ſolche wie das Turmerlebnis ohne Schaden nachfolgen könnten. Wir Katholiken wollen in dieſem ernſten vaterländiſchen Augenblicke die Heiligkeit des Burgfriedens nicht einmal durch die Frage ſtören, wie es heute um Deutſchland ſtünde, wenn der 30jährige Krieg es nicht auf das Sterbelager geworfen und den fremden Nationen den gewaltigen Vorſprung auf dem Schauplatze des europäiſchen Völkerringens verſchafft hätte, den nur die tiefſte Entflammung der deutſchen Kraft jetzt ausgleichen kann. Nicht einmal die Frage wollen wir ſtellen, was Luther hätte wirken können, wenn nicht gerade dieſe dogmatiſche Grundidee ſein Leben beherrſcht hätte, er der Mann mit dem tiefen religiöſen Gemüt, welches ſo edle Perlen in ſeinen Liedern und Schriften verſtreut hat, der Mann mit dem gewaltigen Willen, der ſeine Sache mit einer maßloſen Energie ins Werk ſetzte, mit welcher ſelten in der Geſchichte eine Idee durchgeführt wurde, der Mann mit dem großartigen Sprachgenie, der zu den wirklichen Sprachſchöpfern unſerer Nation gehört. Beruht doch gerade hierin die unheimliche Gewalt ſeines Einfluſſes auf die Volksmaſſen, und ein Nietzſche, der nicht müde wird, Luther den groben und wüſten Bauer zu ſchelten, dem die ſüdländiſche Delikateſſe und Feinſinnigkeit des Geiſtes gefehlt habe, er hat öfter ſein Beſtes an Sprachbildern und Farben aus Luthers Brunnen geſchöpft. Namentlich Luthers deutſche Bibel war geradezu eine Hauptſchule von Nietzſches Stilkunſt.

Was uns heute vor allem nottut, iſt der innere Friede. Die Religion Jeſu Chriſti, des ewigen Friedensfürſten, darf nicht mehr dazu dienen, uns im Heiligtum unſeres vaterländiſchen Empfindens zu entzweien. Nicht als ob wir dabei an religiöſe Gleichgültigkeit oder gar an eine Nationalkirche denken ſollten. Wir Katholiken werden von dem Ideale der Weltkirche und ihren unendlich erhabenen Einheitsgedanken niemals laſſen. Der Gedanke einer inneren Verſchmelzung der Konfeſſionen iſt eine Utopie, welche ſich nur verwirklichen ließe, wenn der Krieg uns die ſchrecklichſte aller Folgen, den religöſen Indifferentismus, bringen würde. Wie der deutſche Geiſt ſelbſt auf dieſem verhängnisvollen Gebiete gegenüber anderen Völkern ſeine ehrliche Art nicht verleugnet hat, wie die traurige Spaltung in ihrem erſten Urſprung bei uns trotz vieler weltlicher

Beimischungen das innerste Streben beider Teile nach Festhaltung des reinen Christentums nicht verleugnet hat, so möge es höchste Ehrensache des deutschen Geistes sein, den Zwist wieder auf dieses höchste und reinste Geistesgebiet einzuschränken und dabei in allen auf das Patriotische bezüglichen Fragen nicht bloß bürgerliche Duldung zu pflegen, sondern ehrliche christliche Liebe. Dies können auch wir Katholiken tun, unbeschadet aller Festigkeit in den unerschütterlichen Grundlagen unseres Glaubens, aber vertrauend, daß die Vorsehung auch diesen schmerzlichen Riß im Herzen der Christenheit höheren Zwecken dienstbar mache, nicht in dem nivellierenden Sinne eines Hegel und Schelling, sondern in dem tiefkatholischen Sinne eines Görres. Er sieht in wunderbar geistvoller Weise in der elliptischen Spirallinie das Symbol aller höheren Geschichte, in welcher eine gleichförmig beschleunigte, ansteigende Bewegung mit der irdisch beharrlichen kämpft, wobei die Ellipse stets in ihrem Laufe sich verengt und ihre Wiederkehren in ebenso vielen Wendungen eine Beziehungsachse umkreisen, mit der sie endlich zusammenfallen. Indem der moderne Protestantismus in seiner größeren Masse das Übernatürliche im Christentum aufgegeben hat und eine ausgesprochene Diesseitigkeitsrichtung in Wissenschaft und Leben einschlägt, bringt er uns diesem Ziele sichtlich näher: „In dem Streite, den Glauben und Wissen durch alle Zeiten streiten, liegt die innerste Wurzel des Zwistes. Was im Gebiete des Glaubens den Protestantismus von der alten Kirche geschieden hält, ist ein und dasselbe Prinzip, das in verschiedenen Bildungen verlarvt doch immer das gleiche bleibt. Das ist der doppelte Januskopf, unter dessen zwiefacher Signatur alle Dinge dieser Welt ausgehen und in ihrer irdischen Befangenheit sich nie des eingeborenen Zwiespaltes entschlagen können. Das eine Haupt bergend unter dem Sternenschleier, der Sibylle Antlitz in edlen, ernsten, strengen Zügen; das dunkle, begeisterte Auge zu höheren Welten aufgehoben, deren Licht aus seinen Tiefen wiederstrahlt; der Mund geöffnet zu einem gewaltigen Chorale, in dem sie in schweren, dunklen, feierlichen Tönen, die langsam durch die Gewölbe des Himmels gleich fernem Donner rollen, die Apokalypse des Alls und der Geschichte singt; das andere Haupt unter Helmes Dach, fest, keck, scharf in allen Zügen, die Augen trotzig im eigenen Lebensfeuer sprühend, in Blitzschlägen die innere Gedankenwelt entladend, von den Lippen fließend Heldengesang, das Epos der Geschichte. Aber beide, die Sterbliche und die Unsterbliche, in ihrer irdischen Erscheinung angesehen, sind doch einem Körper aufgesetzt. Wohl steht die höchste Idee in ihrer wandellosen Beschlossenheit über dem Weltenlauf. Aber in ihrem Eintritt in die Zeiten hängt sie von der Fassungskraft der letzteren ab. Je weiter ihr Gedankenkreis, je größer die Brennweite des Weltspiegels, umso tiefer wird er in die Abgründe des Himmels dringen, umso schärfer seine verborgenen Wunder wiedergeben . . . In der elliptischen Spirallinie wird das Verkürzen der Perioden sowie die zunehmende innere Differenz mit der Annäherung an die Mitte leicht gedeutet, zugleich aber auch dargestellt, in welcher Weise Wendepunkte, die wie die Reformation in ihrer Richtung wirklich rückläufig sind und von der Mitte ab zum Endlichen hinführen, doch als notwendige Durchgangspunkte sich ergeben, die in dem, was an ihnen

edle Begeiſterung iſt, zu einer noch größeren Näherung führen.“ In der Tat ein überraſchend frappantes Bild. Zur Zeit Luthers drehte der Kampf ſich noch um das gemeinſame Übernatürliche, heute hat ſich der Gegenſatz unendlich erweitert und in demſelben Maße die Heftigkeit der Spannung abgenommen. Sollte dies ein Zeichen für eine endliche Löſung der Kriſis ſein, an welcher die Kraft der großen Geiſter wie Leibnitz und Boſſuet zerbrochen iſt? Die innere Entwicklung der Dinge iſt ſeit Görres in Sturmesſchritten vorangeeilt. Der innere Prozeß der von Luther entfachten Bewegung hat ſich nach allen Seiten in 400 Jahren bis zur äußerſten Konſequenz ausgewirkt.

Die Spaltung wird nicht ewig ſein wie die Kirche. Wie es auch gehen möge: Der übernatürliche Lebensgedanke der Kirche wird neuverjüngt aus dem gewaltigen Prozeſſe hervorgehen. Eine neue Zeit wird ihr neue Kämpfe ganz anderer Art bringen, bis ſie, die unbefleckte Braut Chriſti, die Menſchheit zur Sternenhöhe der ewigen Ideale emporgeführt hat. Dieſer Gedanke ſchwebt als ein verſöhnender Lichtſtrahl über dem wogenden Meer des Kampfes.

2. Leibniz und der deutſche Idealismus.[1]

Am 14. November 1716 abends 9 Uhr ſtarb in Hannover Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz. Der Fürſtenhof, welcher dem großen Manne nicht bloß die Hauptfrüchte eines unvergleichlichen Gelehrtenlebens verdankte, ſondern auch einen Kurhut und eine Königskrone (England), folgte der Einladung zur Leichenfeier nicht. Des Leibniz Feind und kleiner Nebenbuhler Eckhart begleitete als einziger Leidtragen-

[1]) Hochland 1916/17 Heft 1 (Zum Leibnizjubiläum). Ich gebrauche das Wort Idealiswus im weiteſten Sinn und ſtimme hier Carl Jentſch bei, welcher ſagt: „Daß man mit dem Wort Idealismus drei ganz verſchiedene Begriffe verbindet, richtet viel Verwirrung an. In ſeinem urſprünglichen und echten Sinn, bei dem man hätte bleiben ſollen, bedeutet das Wort den Charakter des Menſchen, der nicht auf zufällige Anſtöße hin und nicht von ſchlechten Begierden getrieben, ſondern nach Ideen (Muſterbildern) und Grundſätzen handelt, der darnach ſtrebt, das Wahre zu erkennen, das Gute und das Schöne zu verwirklichen. Zweitens verſteht man unter Idealismus die Anſicht Kants, daß wir die Dinge erkennen, nicht wie ſie ſind, ſondern wie wir ſie uns vorſtellen; und drittens die ſchon zurückgewieſene Anſicht Hegels, daß die abſolute Idee die Weltſchöpferin ſei.“ (Zukunft 1918, 291.) Daß Leibnitz in ſeinem Syſtem und namentlich in ſeinem Gottesgedanken alle jene Wahrheitsmomente vereinigt, die im Idealismus Kants und ſeiner Nachfolger zerſplittert und verzerrt ſind, wird die nachfolgende Darſtellung erweiſen. Ich glaube, daß wir heute weſentlich günſtiger über Leibniz' Verhältnis zur philosophia perennis urteilen können als es ſeinerzeit noch v. Noſtitz-Rieneck (Philoſ. Jahrb. 1894, S. 4 ff.) getan. In den Briefen an Seckendorff bezeichnet Leibnitz die Lehre des Plato und Thomas als den Marmor, aus dem das wahre philoſophiſche Syſtem mit Hilfe der Mathematik und Naturwiſſenſchaft gemeißelt werden müſſe. Namentlich ſeine im folgenden Aufſatz gezeichnete Stellung zu dem von Spinoza und Deskartes umſtrittenen Zweckgedanken zeigt, wie er die Philoſophie der Vorzeit zu benützen und nach ſeinem Ausdruck „das Gold aus den Schlacken, den Diamanten aus der Grube“ zu ziehen verſtand.

der den Sarg des Mannes, um deſſen Gunſt bei Lebzeiten Kaiſer und Königinnen gewetteifert hatten. Deutſchland weiß bis zur Stunde die Stätte ſeines Grabes nicht. Die Berliner Akademie fand damals kein Wort des Gedenkens für ihren Stifter. Die Londoner Akademie, welche dereinſt den jungen Leibniz zu ihrem Milglied ernannt hatte, ſchwieg von dem ſiegreichen Rivalen ihres Newton, den England wie einen Fürſten begrub. Nur in der franzöſiſchen Akademie las am erſten Jahrestage ſeines Todes Fontenelle eine Gedächtnisrede auf ihn. Er ſaß am Platze Boſſuets, des Biſchofs von Meaux, der mit Leibniz die berühmten Verhandlungen über den Kirchenfrieden geführt hatte.

Hundert Jahre blieb der geiſtige Schatz, den Leibniz zurückgelaſſen, überhaupt vergraben. Nicht lange vor Ausbruch des Weltkrieges erſt vereinigten ſich die europäiſchen Akademien und zwar merkwürdig genug auf franzöſiſchen Vorſchlag, um eine Geſamtausgabe ſeiner Werke vorzubereiten.

Auf den einzelnen Wiſſenſchaftsgebieten iſt der Stern des Leibniz ſeit mehreren Jahrzehnten im Steigen begriffen. Seitdem Du Bois-Reymond im Kriegsſahre 1870 in der Berliner Akademie in ſeiner Rede über „Leibniziſche Gedanken in der modernen Naturwiſſenſchaft" den Ausſpruch tat, ſchon die Leiſtungen des Leibniz auf dem Gebiete der mathematiſchen Phyſik allein ließen ihn, ſelbſt wenn man alles andere abziehen würde, als einen der gewaltigſten Geiſter erſcheinen, hat man auch auf anderen Gebieten begonnen, in Leibniz ſtatt des gelehrten Polyhiſtor den Grundleger und Bahnbrecher exakter Wiſſenſchaft zu erkennen. Die Art und Weiſe, wie er die Entdeckung des Carteſius vom „Maße der Kräfte" verbeſſerte, war zwar zu ſeiner Zeit heftig umſtritten; heute aber iſt ſie als geniale Intuition anerkannt, worin er das letzte und gefeiertſte Prinzip der modernen Naturwiſſenſchaft antizipierte, nämlich die Lehre von Helmholtz, daß die Kraft der Lokomotive, die tobende Gewalt des Niagarafalles, die unwiderſtehliche Macht des vorrückenden Gletſchers, die Stärke unſerer Muskeln, der Klang unſerer Stimme nichts als verwandeltes Sonnenlicht ſei. Aus ſolchen Einſichten und Vorahnungen heraus konnte er das ſtolze Wort ſprechen, daß Deutſchland in der Wiſſenſchaft Europa die Spitze bieten könne. (Vgl. Kiefl, „Leibniz" in Kirchheims Weltgeſchichte in Charakterbildern.)

Eines fehlte bisher in der Würdigung des größten deutſchen Genius auf wiſſenſchaftlichem Gebiete, das einigende Band, welches die Leiſtungen des Leibniz auf philoſophiſchem und theologiſchem, mathematiſchem und naturwiſſenſchaftlichem, hiſtoriſchem, juridiſchem und ſprachwiſſenſchaftlichem Gebiete verknüpfte, ſo daß es der oberflächlichen Beurteilung immer wieder ſchien, als hätten Zufall und Laune ſo ungleichartige Dinge in einem Geiſte zuſammengehalten. Die neueren Quellenpublikationen, namentlich die Auffindung der politiſchen und ſtaatswiſſenſchaftlichen Schriften des Leibniz, haben dieſes einigende Band in helles Licht geſetzt. Deutſchlands Größe war das Ideal, das wie ein leuchtender Stern ſeinem ganzen Lebenswerk die Richtung gab und das ihn von einem Wiſſenſchaftsgebiet in das andere trieb, um die Grundlagen für ſeine hohen, vaterländiſchen Ziele zu ſchaffen. Um nur ein Beiſpiel zu nennen: als der jugendliche Diplomat in Paris ſeine mathematiſchen Entdeckungen machte, die mit einem Schlage ihn zum Rivalen der erſten wiſſenſchaftlichen Bahn-

brecher ſeiner Zeit erhoben, geſtand er, ſein Zweck bei dieſen Studien ſei der, durch Auffindung einer wiſſenſchaftlichen Methode die Schlichtung der konfeſſionellen Kontroverſen herbeizuführen und ſo den Zwieſpalt im Herzen Deutſchlands zu überwinden.

Wenn ich zum 200. Todestage des Mannes im folgenden die vaterländiſche Idee des Leibniz kurz zu zeichnen verſuche, ſo ſoll damit nicht eine erſchöpfende Schilderung ſeiner gewaltigen politiſchen Wirkſamkeit beabſichtigt ſein, welche ſelbſt der Geſchichtſchreibung vielfach bis zur Stunde ein verborgenes Land geblieben iſt, ſondern ich will nur zeigen, welches Bild von Deutſchlands Größe dem Geiſte des Leibniz vorgeſchwebt hat und worin er die Wurzeln deutſcher Kraft geſehen hat.

Aus ſeiner Vaterſtadt Leipzig wurde der junge Leibniz durch Verweigerung der Promotion vertrieben. Die älteſte deutſche Univerſität ſtieß den größten deutſchen Genius von ſich, eine Tragik, welcher die akademiſche Jugend beim glänzenden Leipziger Univerſitätsjubiläum 1909 in dem Bilde des Feſtzuges „Auszug des Leibniz von Leipzig“ zarten Ausdruck gab. In Nürnberg führte ihn ein glücklicher Stern zu dem geſtürzten Mainziſchen Miniſter Boineburg, der bei der erſten Begegnung das Genie des Jünglings entdeckte. Er nahm ihn mit nach Frankfurt und verſchaffte dem Vierundzwanzigjährigen 1670 eine Stelle als Rat am oberſten Richterkollegium in Mainz.

Das Kabinett des Kurfürſten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, eines der edelſten Fürſten, welche der deutſche Boden hervorgebracht hat, war der Brennpunkt der vaterländiſchen Geſchichte; an den Ideen dieſes Fürſten von Freiheit und Ruhm des deutſchen Vaterlandes fing der jugendliche Genius um ſo mehr Feuer, als gerade damals der verhängnisvolle Wendepunkt des europäiſchen Staaten- und Völkerlebens eintrat, wo der überſchäumende Ehrgeiz Ludwigs XIV. das europäiſche Gleichgewicht, die oberſte Staatsmaxime des Kurfürſten von Mainz, bedrohte.

Ludwig XIV. hatte, ſeit langem durch reiche Penſionen deutſche Fürſten und Staatsmänner für ſeine Zwecke erkaufend, mit dem Einfall in die ſpaniſchen Niederlande 1668 den europäiſchen Frieden gefährdet, damit aber ſich den Kurfürſten von Mainz, ſeinen bisherigen Freund, zum Todfeinde gemacht. Während nun der Kurfürſt in ungeſtümem Feuereifer Frankreich durch Förderung der Tripelallianz reizte und andererſeits der mit ihm wiederverſöhnte Boineburg in der Gier nach perſönlichen Vorteilen unſicher zwiſchen Paris und Wien hin und her ſchwankte, zeigte der junge Leibniz ſein diplomatiſches Genie in der Art und Weiſe, wie er das Problem der politiſchen Lage Europas auffaßte.

In drei Tagen entwarf Leibniz im Auguſt 1670 in Schwalbach eine Denkſchrift über „Die Sicherheit des Reiches“, welche noch heute Beachtung verdient und das patriotiſche Ideal des Jünglings in glänzenden Farben zeichnet. Der Verfaſſer entwirft im Eingange ſeiner Schrift ein Bild von der Krankheit des deutſchen Staatskörpers und ihren „Urſprüngen und Quellen“. Das Deutſche Reich trage in ſich die Garantie der ſelbſtändigen Exiſtenz. Die Leute ſeien herzhaft und verſtändig, das Land fruchtbar, die Bedingungen der Induſtrie günſtig. Aber den tatſächlichen Zuſtand des Reiches findet Leibniz ſo, daß ein innerlicher oder äußer-

licher Hauptkrieg die deutſche Republik auf einmal ſtürzen könne. „Dagegen wird ganz blind, ſchläfrig, bloß, offen, zerteilt, unbewehrt und notwendig entweder des Feindes oder des Beſchützers Raub ſeyen.“ Rührend iſt des Leibniz Klage über die ſchwerfällige, nie zu einer durchſchlagenden Aktion taugliche Reichsverfaſſung und die Schläfrigkeit des perennierenden Reichstags zu Regensburg. Da eine „Union des ganzen Reichs auf öffentlichem Reichstage“ ihm als ein „deſperates, faſt unmögliches Werk“ erſcheint, ſo wünſcht er eine Allianz der Hauptreichsſtände, die der Gefahr am nächſten ſtehen. Mit feinſter Pſychologie entwirft Leibniz den Plan: Frankreich, der Feind der deutſchen Einheit, dürfe den Zweck der Allianz, die innere Stärkung des Reiches, nicht merken, damit die Idee nicht in ihrer Blüte verdorre. Dagegen der Kaiſer, deſſen „ruheliebendes, mit Gegenwärtigem ſich kontentierendes, ſtilles Gemüt“ Leibniz ſympathiſch bewundert, müſſe in die wahren Ziele eingeweiht werden. Prophetiſch ſagte er voraus, wenn der König von Frankreich „einmal am Rhein Poſto gefaßt, werde ihn wohl keine Macht mehr davon abtreiben“. Daher ſollten die Fürſten am Rhein mit ihm diplomatiſche Freundſchaft halten.

Die Schwalbacher Denkſchrift des Leibniz ragt aber dadurch unendlich über die diplomatiſche Literatur ſeines Jahrhunderts hinaus, daß der feurige, von Vaterlandsliebe und Religion glühende jugendliche Geiſt weit über den unmittelbaren Gedanken einer Defenſivallianz emporgetragen wird. Man glaubt die edelſten Klänge der deutſchen Klaſſiker mitten im deutſchen Befreiungskriege zu hören, wenn man lieſt, wie Leibnitz an das zu gründende Bündnis die Hoffnung auf eine *innere Wiedergeburt Deutſchlands* knüpft und als wirkſamſtes Mittel dazu die Emanzipation aus der inneren ſittlichen Knechtſchaft gegenüber Frankreich verkündet: „Stehet nun, wie gedacht, die Allianz, alsdann werden auch viel andere zu Wohlfahrt des Reichs und gemeiner Ruhe nötige Dinge gehoben, die Streitigkeiten der Stände aufgehoben, das Juſtizienwerk und langweilige Prozeßordnungen verbeſſert, zu Einrichtung der Commercien und Polizei nachdrückliche Conſilia gefaßt, ja mit der Zeit zu ſynodis provincialibus oder gar, beneplacito ſedis apoſtolicae, nationalibus und ungezwungener Konvention oder Moderation, Duldung in Religionsſachen, gelanget werden.“

Am Schluſſe des zweiten (Mainziſchen) Teiles der Denkſchrift ſagt Leibniz, wenn einmal die Reform in Reichsverfaſſung, Finanz- und Militärweſen durchgeführt ſei, „dann iſt Zeit, den verderblichen und endlich unſerer Wohlfahrt letalen Mißbrauch abzuſchaffen, dadurch alle Jahre zum wenigſten das gehende Teil unſerer Subſtanz, ohne etwas als Lumperei dagegen zu haben, nach Frankreich gehet. Es hat ja kein Fürſt noch Herr, der auch doppelt und dreifach franzöſiſch, einiges Intereſſe, vielmehr aber unwiederbringlichen Schaden dabei.“ Leibniz verlangt ernſtlich, daß man die Auslandreiſen des jungen Adels beſchränken ſolle: „Es wird doch bei uns an Schulen der Politeſſe nicht mangeln und, was nicht iſt, anzuſtellen ſein. Was Commercien betrifft, können ſie durch Reſtablierung der Hanſaſtädte wieder aufgerichtet werden . . . Rohe Waren bei uns ſauber zu verarbeiten, nötige Manufakturen zu introduzieren, werden ſich Köpfe und Künſtler genugſam finden, denen man mit Impoſten auf fremde helfen muß. Endlich würden wir mit Wein und

Brantewein größtenteils ganz England, Holland und Norden versehen und damit Frankreich mehr Schaden tun, als wenn wir ihm zehn Armeen ruiniert hätten."

Ging das ganze fernere Bestreben des Leibniz, namentlich auch bei seinen internationalen Korrespondenzen und Reisen, dahin, Deutschland moralisch und wirtschaftlich selbständig zu machen und in seinem eigenen Inneren die Quellen seiner Kraft zu öffnen, so war doch schon der jugendliche Enthusiasmus frei von allem Chauvinismus, der stets der Tod aller höheren Kulturideale ist. Als Staatsmann in großem Stile betrachtet schon der junge Leibniz das Deutsche Reich, so hoch er ihm seine Ziele steckt, nur als Glied des europäischen Staatensystems, dem er ein erhabenes Kulturideal als einigendes Zentrum vorhält, nämlich das Christentum: „Gewißlich, wer sein Gemüt etwas höher schwinget und gleichsam mit einem Blicke den Zustand von Europa durchgehet, wird mir Beifall geben, daß diese Allianz eines von den nützlichsten Vorhaben sei, so jemals zu allgemeinem Besten der Christenheit im Werk gewesen. Das Reich ist das Hauptglied, Teutschland das Mittel von Europa. Teutschland ist vor diesem allen seinen Nachbarn ein Schrecken gewesen. Jetzo sind durch seine Uneinigkeit Frankreich und Spanien formidabel geworden, Holland und Schweden gewachsen. Teutschland ist der Ball, den die einander zugeworfen, die um die Monarchie gespielt. Teutschland ist der Kampfplatz, darauf man um die Meisterschaft von Europa gefochten. Kürzlich: Teutschland wird nicht aufhören, seines und fremden Blutvergießens Materie zu sein, bis es aufgeweckt, sich rekolligiert, sich vereinigt und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeschnitten." Deutschlands Stärke soll die Friedensgarantie für Europa sein: „Ganz Europa wird sich zur Ruhe begeben, in sich selbst zu wühlen aufhören und die Augen dahin werfen, wo so viel Ehre, Sieg, Nutzen, Reichtum mit gutem Gewissen auf eine Gott angenehme Weise zu erjagen. Es wird sich ein ander Streit erheben, nicht wie einer dem anderen das seinige abdringen, sondern wer am meisten dem Erbfeind, den Barbaren, den Ungläubigen abgewinnen und nicht allein sich, sondern auch Christi Reich erweitern könne." Leibniz entwirft dabei den Plan eines allgemeinen Kreuzzuges gegen die Türken, die damals mit gewaltiger Macht an den Toren des christlichen Europas pochten.

Die Schwalbach-Mainzer Denkschrift war eine staunenswerte Prophezie auf die kommende geschichtliche Entwicklung Europas. Mit tief ergreifender Bewegung hatte der Verfasser an das Urteil der Nachwelt appelliert für den Fall, daß der Warnungsruf nicht im letzten Augenblicke in dem dem Untergange nahen Vaterlande Widerhall fände und sein lebhaftes Bild von der inneren Wiedergeburt Deutschlands „in die Luft geschrieben" wäre. Seine Befürchtung traf leider ein. Zwar folgte der Denkschrift die vom Kurfürsten von Mainz im Oktober 1671 auf der Feste Marienburg bei Würzburg gestiftete Allianz einiger deutscher Fürsten. Allein es war nur ein letztes Aufflackern der deutschen Kraft. Die meisten Fürsten rechtfertigten den Verdacht des Leibniz, daß sie hofften, „vom einfallenden Haus (des Reiches) gute Stücken zu erwischen, etwas Neues damit du bauen." Die Reichsverfassung war derart, daß, „wenn die Schlüsse zu

Realitäten kommen ſollen, die Räder inwendig verſtellet ſeyn und alles überall anſtoßet und nirgend fort will . . . Zu geſchweigen zweier Hauptinſtrumente, nämlich Volk und Geld. Aber Volk verſtehe ich hier auf eine etwas andere Manier als ſonſten, das iſt nicht Manns- ſondern Weibsvolk. Mit welchen beiden Inſtrumenten alle Schlöſſer ſich auftun, alle Pforten ohne Petarden eröffnen, auch alle Winkel bis in die innerſte Cabinete unvermerkt und ohne Cygis Ring durchkriechen laſſen."

Den gegen Deutſchland ſich wälzenden Strom aufzuhalten, konnte bei der inneren Zerſplitterung des Reiches nicht gelingen.

Im September 1671 fuhr Leibniz von Straßburg zurückkehrend auf einem Kahn nach Mainz. Er ſchreibt über ſeine Empfindungen bei dieſer Fahrt zwei Jahre ſpäter in Paris: „Damals war jener Fluß mit ſeinen ruhigen Ufern zu beiden Seiten und dem Herbſte den glücklichen Weingott zeigend, für den durch die lange Reiſe Ermüdeten einladend die anmutigſte Fahrt zu unternehmen. Man hätte geglaubt, in der über den Erdkreis ausgegoſſenen Ruhe würden die Hügel ſelbſt vor Freude aufſpringen, während ringsum die Nymphen des Schwarzwaldes den Reigen führten in keckem Tanze vor übermütiger Freude. Aber gleichwie oft der Tiere Ausgelaſſenheit eine Änderung in der Luft anzeigt und die freien Spiele der Delphine als Vorzeichen des Sturmes gelten, ſo ſchien Deutſchland damals des bald einzubüßenden Friedens übermütig genießen zu wollen, und der Rhein, der König der Flüſſe, freute ſich, als wäre er der Verhängniſſe kundig geweſen, der nicht lange mehr währenden Freiheit. Denn jetzt, bald von gewaltigen Heeren eingezäumt, bald durch eine Furth beſudelt, bald mit Flotten bedeckt, bald unter das Joch der Brücken geſchickt, denkt der Unglückliche nur mit Seufzern der verlorenen Glückſeligkeit."

Das Scheitern der Hoffnung, das geſamte Reich nochmals zu einem kompakten Körper zu verbinden, trieb den jungen Diplomaten zu einem genialen Projekt, um den Sturm, welcher Deutſchland drohte, nach einer anderen Seite abzuwenden. Den ſeiner Kraft ſich bewußten jugendlichen Geiſt ſchwellte der Gedanke, den auf die Herrſchaft über Europa gerichteten Ehrgeiz Ludwigs XIV. auf ein noch höheres, aber für Deutſchland ungefährliches Ziel zu lenken, auf die W e l t h e r r ſ c h a f t. Hatte Leibniz ſchon im zweiten (Mainzer) Teil der Sckwalbacher Denkſchrift im November 1670 ſeine ſtaatsmänniſche Befähigung dadurch erwieſen, daß er mit bewunderungswürdigem Aufwande von philoſophiſchen, hiſtoriſchen und politiſchen Argumenten bewies, die geheimen Rüſtungen Ludwigs XIV. eien gegen Holland gerichtet, ſo hatte er ſchon hier den König auf Ägypten, „eines der beſtgelegenſten Länder der Welt", hingewieſen. In der Folge arbeitete Leibniz eine Reihe von Abhandlungen und Denkſchriften aus, die uns das Ringen ſeines Geiſtes mit der gigantiſchen Idee klar vor Augen führen, von der er mit Recht behauptet, daß ſie das Examen der raffinierteſten Staatsmänner nicht zu fürchten brauche. Mit einem Weitblicke, welcher vielfach die heutigen Einſichten in die Bedingungen der Weltherrſchaft antizipiert, ſucht Leibniz den franzöſiſchen König vom europäiſchen Schauplatz wegzulocken, um Holland von Ägypten aus, ſtatt in Europa, anzugreifen und ihm die Reichtümer des indiſchen

Handels abzuschneiden. Mit glühenden Farben schildert er Ägypten als Zünglein der Weltherrschafft, als Band zwischen Asien und Afrika, Damm zwischen Ozean und Mittelmeer, Scheune des Orients, Zentralhafen zwischen Indien und Europa. Von Ägypten aus winke dem französischen Herrscher statt der angestrebten deutschen die orientalische Kaiserkrone und damit das Generalat der Christenheit. Das türkische Reich werde von der Vorsehung als eine in Jahrhunderten gereifte Frucht dem König in den Schoß gelegt: „Wenn je, so handelt es sich hier um die Sache Gottes und der Seele. Nicht Ägypten, nicht Palästina, nicht der Euphrat werden wie einst für die römische Macht, so jetzt für die Herrschaft Christi die Grenzen sein, sondern zu den äußersten Völkern der Japaner, zu den gebildetsten Ländern der Chinesen, an die unbekannten Küsten Australiens und an die Grenzen der Erde wird Frankreich von Ägyten aus den Erlöser aller bringen. Diese Expedition wird Europa von Schrecken, Frankreich von der Mißgunst, die sich bisher zerreißende Christenheit von dem Joche der Ungläubigen, die Welt von der Barbarei, die Menschheit von der Blindheit, den König von der Rechenschaft über die ihm verliehene Macht und Geisteskraft und Ludwig den Heiligen von seinem im eigenen Namen übernommenen Gelübde befreien."

Am 18. März 1672 ritt Leibniz mit einem Diener von Mainz weg nach Paris. Hier arbeitete er eine Denkschrift für den König selbst aus, welcher das innere Feuer der höchsten patriotischen und religiösen Ideale des jugendlichen Genies eine unnachahmlich schöne Form gegeben hat. Allein die politischen Pläne Ludwigs waren schon zu fest gefügt, um noch eine Bresche von so grundstürzendem Charakter zu dulden. Leibniz erhielt Zutritt zu der geistigen Elite Frankreichs, in welcher seine phänomenale Persönlichkeit einen unauslöschlicheren Eindruck machte als bis dahin in seinem Vaterlande. Zum König kam er nicht. Auf die immer zudringlichere Mahnung des Leibniz, den König sollten die Wundmale und Ketten Ludwigs des Heiligen, in welche die Sarazenen ihn geworfen, vom Traume aufschrecken, ließ Ludwig XIV. am 21. Juni 1671 erwidern, heilige Kriege hätten seit Ludwig dem Neunten aufgehört Mode zu sein. Ludwig XIV. suchte unter ungeheuren Verdemütigungen Frieden mit dem Sultan, der seinem Gesandten, weil er sich nicht tief genug bückte, den Kopf niederstoßen ließ, daß er zu Boden fiel. Sein Stolz war auf die Unterjochung Deutschlands gerichtet.

Mit Ludwig XIV. hat auch die Geschichtschreibung von der vermeintlichen Schwärmerei des Leibniz kaum Notiz genommen. Aber ein Größerer sollte ein gewaltiges Siegel auf die geistige Bedeutung des Leibnizschen Projecktes drücken. Napoleon richtete sein Augenmerk auf Ägypten, das er nach dessen Eroberung durch eine glänzende Waffentat mit den Worten des Leibniz den schönsten Teil der Welt nannte. Mit ihm stürzte der Plan seiner Weltherrschaft: Aber die englische Regierung weigerte sich schon 1803, indem sie aus den Denkschriften des Leibniz in einem öffentlichen Manifeste die Pläne Napoleons enthüllte, Malta, den Schlüssel Ägyptens, den stärksten Posten Europas, herauszugeben. England war es auch, das die Früchte zog aus einer der größten Ideen des deutschen Gelehrten, indem es den von Leibniz betonten Zusammenhang Ägyptens

mit Indien begriff, und nach der Bedeutung, welche heute Ägypten im Urteile der ringenden Völker ſpielt, muß das Projekt des Leibniz als eines der geiſtvollſten und erhabenſten Denkmäler der europäiſchen Politik bezeichnet werden; denn Ägypten iſt heute ganz im Sinne des Leibniz der Mittelpunkt der Berechnungen aller Staatsmänner nicht bloß von Europa, ſondern der ganzen Welt geworden.

Auf den erſten Blick ſticht das Problem in die Augen, inwiefern Leibniz dem Erbfeinde Deutſchlands eine ſolche Rolle zuteilen und dem Projekte eine ſo gewaltige Fülle ſeiner Geiſtesarbeit weihen konnte. Die Antwort iſt einfach. Abgeſehen von dem idealen, kulturellen Gepräge, das Leibniz aus innerſter Seele dem großen Projekte gab, ſah er darin das einzige Mittel, Deutſchland vor dem Untergange zu bewahren, der ihm von Frankreich her drohte.

Wenn Frankreich letzteres Ziel nicht erreichte, obwohl es in den folgenden Jahrzehnten mehr als einmal demſelben nahe ſchien, ſo gehört zu den Männern, die dies hinderten, in erſter Linie Leibniz, welcher, ohne leitender Staatsmann zu ſein, ja ohne mit ſeinem Namen an die Öffentlichkeit zu treten, Ratgeber und Orakel der europäiſchen Fürſten und Miniſter war und durch ſeine Denkſchriften, die zum Teil erſt in neuerer Zeit als ſein Eigentum von der Wiſſenſchaft entdeckt wurden, in alle großen politiſchen Konjunkturen entſcheidend eingriff. Dabei war Kern und Stern ſeines ſtaatsmänniſchen Handelns, ſo weit dieſes auch öfters äußerlich von dieſem Ziele wegzuführen ſchien, die Größe und der Ruhm des deutſchen Vaterlandes.

Noch einmal wandte ſich Leibniz perſönlich an Ludwig XIV. in zwei Denkſchriften nach dem Frieden von Nimwegen. Ein anderes Friedensideal hielt er ihm entgegen als früher mit dem ägyptiſchen Projekte.

Mit den Waffen tiefſter ſpekulativer Gründe ſuchte er nochmals dem Rade der europäiſchen Eroberungspolitik Ludwig XIV. in die Speichen zu fallen. Als höchſtes Ideal des Herrſchers ſtellt er die Univerſalharmonie und den ewigen Frieden im Reiche der Wahrheit hin. Der Rückfall in die Barbarei drohe der europäichen Kultur. Heil ſei nur zu erwarten von einem großen Fürſten. Was Alexander und Ariſtoteles für die Naturwiſſenſchaften, was Juſtinian für das Recht, das müſſe der große Fürſt der Zukunft für das ganze Wiſſensgebiet erſtreben: Die Quinteſſenz der vorzüglichſten Schriften ſammeln, mit den koſtbarſten Erfahrungen der lebenden Gelehrten verbinden, durch Repertorien fruchtbar machen und ſo das Glück der Menſchen befördern, das werde eines der größten Denkmäler menſchlichen Ruhmes ſein und eine unvergleichliche Verpflichtung, welche dieſer Fürſt dem ganzen Geſchlechte auferlegen werde. Aber man brauche nicht in die Zukunft zu ſchweifen. Das gegenwärtige Jahrhundert ſei das der Erfindungen und Wunder. Und das größte Wunder ſei dieſer Fürſt, den nachkommende Zeiten vergeblich wünſchen werden. Er werde ſicher auf der Höhe ſeines Ruhmes die Wiſſenſchaften ſchmücken, welche die vornehmſte Zierde des Friedens, das größte Werkzeug des Krieges und der köſtlichſte Schatz des menſchlichen Geſchlechtes ſind.

Solche Lobſprüche aus der Feder des Leibniz las Ludwig XIV. gern.

Allein ſein Lebensziel änderten ſie nicht. Wer aber glaubte, daß Leibniz mit ſolchen Worten zu weit gegangen, der wird entſchädigt, wenn er ſpätere Denkſchriften lieſt. Mit unendlichem Schmerze ſah Leibniz Straßburg fallen.

„O labem Rhenus quam non satis abluit omnis
quod torpore jacent Caesar et imperium!“ [1])

Und als gar Frankreich 1683 die Türken gegen Wien hetzte, da tauchte Leibniz ſeine Feder in Glut und übte im „Mars christianissimus“ die ſchärfſte Kritik, die je an die Perſon Ludwigs XIV. herangetreten iſt.

Es hing mit dem philoſophiſch-politiſchen Syſtem des Leibniz zuſammen, daß er von Jugend an die Prärogativen des Kaiſers bis zur Schwärmerei feierte. Früh ſchon knüpfte er perſönliche Beziehungen in Wien an und errang ſich dort Liebe und Hochſchätzung; als aber Ludwig XIV. 1688 den Waffenſtillſtand brach und die Pfalz verwüſtete, da trieb es Leibniz in die Nähe des Kaiſers. Er überreichte ihm im Oktober 1688 eine Denkſchrift „Geſchwinde Kriegsverfaſſung“, in welcher ſeine Begeiſterung in hellen Flammen aufſchlug. Ein Donnerſchlag ſei nötig geweſen, Deutſchland aufzuwecken. Wer jetzt noch privaten Nutzen ſuche, eile in ein ſicheres Verderben. Deutſchland müſſe alle Gemütskräfte und Landesmittel aufbieten, um der hereinbrechenden Sklaverei zu entrinnen. „Der Krieg iſt anjetzo eine rechte Wiſſenſchaft trotz der ſubtilſten Mathematik, und mit einem Worte faſt aus der Baſſette zum Schachſpiel geworden.“

Gegen die „Gefahr, den ganzen Rheinſtrom zu verlieren,“ betrieb Leibniz die Magdeburger Fürſtenzuſammenkunft am 15. Oktober 1688. Er iſt auch ohne Zweifel der Verfaſſer des geiſtig hochbedeutenden Schriftſtückes, in welchem der Kaiſer am 18. Oktober die franzöſiſche Kriegserklärung beantwortete, welche dem ſiegreichen Kaiſer in dem Augenblicke in den Arm fiel, da dieſer den Türken die Tore Europas ſchließen wollte. Mit furchtbarer Gewalt der Sprache werden in der Erklärung die wahren Urſachen des franzöſiſchen Völkerrechtsbruches enthüllt und in einem flammenden Appell alle europäiſchen Mächte zu einem Schutz- und Trutzbündnis gegen die drohende Übermacht Frankreichs aufgefordert: „Die Sache der Chriſtenheit, deren Hoffnungen man zerſtört, die Sache der Gerechtigkeit, über die man ſich luſtig macht, die Sache der Unſchuld, die man grauſam unterdrückt, das iſt die Sache Gottes!“

Der Geiſt der Theodizee ſchwebt über allen Staatsſchriften des Leibniz, und das iſt der großartige Zug, der ſie weit über alle politiſchen Akte ſeiner Zeit hinaushebt und der ihren geiſtigen Wert auch da ſichert, wo der Gang der politiſchen Ereigniſſe ſich nicht zu ihren beherrſchenden Ideen erheben konnte. Immer wieder betont Leibniz das oberſte Prinzip der deutſchen Politik, die innere Einheit des Reiches: „Die franzöſiſche Politik trachtet die Gemüter der deutſchen Stände in Schwanken und Mißtrauen zu erhalten, damit ſie nicht dereinſt zum wahren Ruhm

[1]) „Solch eine Makel zu tilgen, reicht wohl die Flutkraft des Rheins nicht, daß geſchändet ſo tief ſchmachten Kaiſer und Reich.

und der allgemeinen Sicherheit zusammentreten, weil der König sie einzeln leicht niederlegen werde, während er ohne alle Mühe von allen in die Flucht geschlagen würde."

In den Wiener Aufenthalt des Leibniz in dem weltgeschichtlich so wichtigen Jahre 1688 fällt auch der Plan desselben zur Teilung des türkischen Reiches, der nur eine neue Variation seines staatsmännischen Jugendideals darstellt, Frankreich durch Anbietung von Konstantinopel und Kairo den Weg zur Universalmonarchie in Asien zu zeigen und im Westen die Hegemonie des Kaisers durchzuführen, so daß beide Reiche sich in die Weltherrschaft teilten. Wie wenig aber Ludwig XIV. auch jetzt geneigt war, seiner Machtstellung in Europa zugunsten der asiatischen Kaiserkrone zu entsagen, das zeichnete Leibniz selbst am trefflichsten in seinem 1703 verfaßten Manifeste für die Rechte Karls III. von Spanien gegen den Enkel Ludwigs XIV. In dieser Staatsschrift ruft Leibniz aus:

„Diese Krone Frankreichs ist es, welche durch ihre Habgier eine schreckliche Vergießung von Christenblut seit beinahe 30 Jahren verursacht hat, indem sie stets die andern angriff, und beinahe alle Übel, welche Europa in dieser Zeit gelitten hat, müssen ihr zugerechnet werden."

Und sehr treffend weist Leibniz auf das Schlimmste hin, was Frankreich dem von ihm tyrannisierten Europa beschert: „Das Schlimmste von allem ist, daß der Atheismus dreist in Frankreich einhergeht, daß die sogenannten esprits forts dort Mode sind und die Frömmigkeit lächerlich gemacht wird. Dieses Gift verbreitet sich mit dem französischen Geiste, und überall, wo dieser Geist die Oberhand gewinnt, trägt er dies Gift mit sich. Wir sehen es in Frankreich selbst, wo unter einem devoten Könige die Sittenlosigkeit und Irreligiosität alles übertreffen, was man in der christlichen Welt jemals gesehen."

Die Lässigkeit, mit welcher das Reich 1688 bis 1697 den Krieg mit Frankreich betrieb, regte die Seele des Leibniz in ihren Tiefen auf. Rührend schrieb er an den Jesuiten Menegatto, den Beichtvater des Kaisers: „Ich, für den hier weder gesäet noch geerntet wird, kann den überströmenden Schmerz der Seele kaum ertragen, indem ich die Zurüstungen sehe zum Begräbnis der deutschen Ehre." Tief empört äußerte sich Leibniz darüber, daß der perennierende Reichstag in Regensburg über Zeremonien stritt, während Europa das Blut der Deutschen in seinen Kriegen verwendete, und daß das Reich trotz der drohenden Erschöpfung an Leuten und Brot sich nicht zu einer Gesamtaktion aufraffte, sondern in langsamen, schwächlichen Aktionen seine Kraft verzettelte. Viele Steinchen, gegen eine Mauer geschleudert, richten das nicht aus wie ein Block, der soviel sei wie die Steinchen zusammen. Viele Hagelkörner durchlöchern eine Planke nicht, wohl aber eine zielsichere Kugel. Aber der Wunsch des Leibniz, daß das Reich mit 100000 Mann Straßburg und zugleich England mit Bomben Dünkirchen und die anderen Seeplätze angreife, erfüllte sich nicht. Auf die Bomben verfaßte er damals ein in ganz Europa Aufsehen erregendes Lobgedicht.

Der fruchtbare Geist des Leibniz war unerschöpflich in Vorschlägen, um dem deutschen Vaterlande wirtschaftlich den Sieg zu sichern. Hier finden wir vielfach von Leibniz Gedanken vorweggenommen, welche erst

die moderne Kriegführung in die Praxis übergeführt hat. In seinem Aufsatze „Mala Franciae“ und in anderen Denkschriften weist er eingehend nach, daß Frankreich leichter als mit Waffen von Holland und England durch Abschneidung der Seezufuhr besiegt werden könne. Dem König Wilhelm III. legte er 1694 einen weitausschauenden Plan vor, um Frankreich, dessen exzessive Größe nicht zum geringsten Teile auf dem Handel beruhe, zu schwächen. Mit Branntwein halte Frankreich einen guten Teil von Europa in Abhängigkeit von sich, ja selbst die Barbaren bis Amerika. Er sei das Manna des arbeitenden Volkes. Leibniz, der zu diesem Zwecke bereits eine Handelsgesellschaft gegründet hatte, legte dem Könige den Plan vor, durch Massenbau von Zucker namentlich in Amerika Branntwein zu gewinnen. Denn wenn es Frankreich gelinge, die schwachen Spanier aus den Kolonien zu vertreiben und sich die Reichtumsquellen der neuen Welt zu erschließen, so sei der Ruin Europas und der öffentlichen Freiheit vollendet.

Dem Kaiser machte Leibniz den Vorschlag, in Ungarn Rübsamen zu bauen, um die 20000 Zentner Unschlitt, welche Wien jährlich für die Beleuchtung brauchte, für Volksernährung zu sparen. Dem namentlich an Bevölkerung durch die Kriegsnot geschwächten Reiche wollte er aufhelfen durch eine staatliche Assekurationskasse aus der Versicherung gegen Wasser, Feuer und Teuerung und durch Kultivierung des Landes. Er entwickelt dabei Gedanken von unberechenbarer volkswirtschaftlicher Bedeutung, die erst viel später im modernen Staate Eingang gefunden haben. Durch millionenfache Pflanzung von Maulbeerbäumen hoffte er eine Seide zu erzielen, gegen welche die fremde, besonders Meerseide, wie Flachs sich ausnehme. Auch die Schätze der einheimischen Bergwerke suchte Leibniz durch langjährige Studien und Versuche nutzbar zu machen. Auf allen Zweigen der Staatswissenschaft schüttete er den Regierungen die Früchte seines Geistes in den Schoß, die erst eine viel spätere Zeit zu nutzen verstand.

Auch in Beziehung auf militärische Erziehung der Nation ist Leibniz dem Verständnis seiner Zeit weit vorausgeeilt. In den „patriotischen Gedanken“ fordert er systematische Erziehung der Jugend zur Abhärtung durch Leibesübungen und Sport. Jedermann im Volke, vom Fürsten bis zum Ackerknechte, solle geschickt gemacht werden, dem Vaterlande Kriegsdienste zu leisten. Bei dem stillen, aber intensiven Einfluß, den Leibniz auf die erste Preußenkönigin Sophie Charlotte, seine fähigste Schülerin, übte, wäre erst noch zu untersuchen, wie viele Gedanken auf diesem Gebiete durch Preußens Könige praktische Gestalt gewonnen haben, besonders durch Friedrich II., der von Leibniz sagte, er allein sei eine Akademie gewesen.

So vieles Leibniz indes auch im einzelnen zum Wohle des Vaterlandes erreichte, so war er doch nicht imstande, den Ereignissen sich entgegenzustemmen. Mit unendlichem Seelenschmerz sah er 1697 im Frieden von Ryswick Straßburg verloren gehen. Über den beim ersten Hahnenschrei geschlossenen Nachtfrieden schrieb er die Verse:

„Quaenam pax facta est? heu non est filia lucis.
Est belli fax cur? Filia noctis erat.“ [1]

[1] „Welch ein Friede ist das? Ach keine Geburt ist's des Lichtes,
sondern Fackel des Kriegs; ist's doch ein Sprößling der Nacht.“

Das vaterländische Unglück machte alle Seelenkräfte des Leibniz lebendig, um auf Wiederaufrichtung des darniederliegenden Vaterlandes zu sinnen. Es kann hier nicht einmal versucht werden, aus dem unerschöpflichen Schatz an patriotischem Gedanken, den Leibniz in zahllosen Denkschriften und Korrespondenzen mit Staatsmännern niederlegte, eine Auslese zu geben. Nur den wichtigsten von allen Punkten möchte ich kurz hervorheben. Den schlimmen Einfluß der französischen und holländischen Tagesliteratur erkannte er als die Hauptsache für die Untergrabung des kaiserlichen Ansehens, in dem er den Nerv der nationalen Kraft erblickte. Klassisch ist die bald nach dem Ryswicker Frieden geschriebene Abhandlung „Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben." Die Abhandlung beginnt mit einem begeisterten Lob auf das deutsche Vaterland und seine herrlichen Gottesgaben. Die Vogtei der allgemeinen Kirche, welche Deutschland kraft der Idee des Reiches zustehe, sichere ihm die Hegemonie der Welt. Die Erfahrung zeige, daß Nation und Sprache zugleich blühen: „Wie der Dreißigjährige Krieg eingerissen und überhand genommen, da ist Deutschland von fremden und einheimischen Völkern wie mit einer Wasserflut überschwemmt worden und nicht weniger unsere Sprache als unser Gott in die Rappuse gangen." „Man hat Frankreich gleichsam als Muster aller Zierlichkeit aufgeworfen, und unsere jungen Leute, so ihre Heimat nicht gekannt und deswegen alles bei den Franzosen bewundert, haben ihr Vaterland nicht nur bei den Fremden in Verachtung gesetzet, sondern auch selbst verachten helfen und einen Ekel der deutschen Sprach und Sitten angenommen . . . Und weil die meisten dieser jungen Leute hernach, wo nicht durch gute Gaben, doch wegen ihrer Herkunft und Reichtums oder durch andere Gelegenheiten zu Ansehen und fürnehmen Ämtern gelanget, haben solche Franz-Gesinnte viele Jahre über Deutschland regieret, und solches fast, wo nicht der französischen Herrschaft, daran es zwar auch nicht viel gefehlet, doch der französischen Mode und Sprache unterwürfig gemacht." Leibniz fürchtet, daß, wenn es so fortgehe, das Deutsche in Deutschland ebenso verloren gehe wie das Angelsächsische in England. Es sei „ewig Schmach und Schande, wenn unsere Haupt- und Heldensprache dergestalt durch unsere Fahrlässigkeit zugrunde gehen sollte, so fast nichts Gutes schwanen machen dürfte, weil die Annehmung einer fremden Sprache gemeiniglich den Verlust der Freiheit und ein fremdes Joch mit sich geführet". Über den kostbaren Wert der deutschen Sprache hat nach dem Urteile des Franzosen Dutens niemand je so herrliche Worte gefunden wie Leibniz. Er weist darauf hin, daß eine künftige Durchforschung unserer Sprache den Nachweis bringen werde, „daß der Ursprung und Brunnquell des europäischen Wesens großenteils bei uns zu suchen." „Stecket also im deutschen Altertum und sonderlich in der deutschen uralten Sprache, so über das Alter aller griechischen und lateinischen Bücher hinaufsteiget, der Ursprung der europäischen Völker und Sprachen, auch zum Teile des uralten Gottesdienstes, der Sitten, Rechte des Adels, auch oft der alten Namen der Sachen, Örter und Leute." Leibniz, keineswegs blind gegen die Mängel der deutschen Sprache zu seiner Zeit, hebt doch mit tiefem Blick die unvergleichlichen Vorzüge derselben hervor: „Daher ich bei denen

Italienern und Franzoſen zu rühmen gepfleget, wir Deutſchen hätten einen ſonderbaren Probierſtein der Gedanken, den anderen unbekannt, unſere Sprache ſelbſt. Denn was ſich darin ohne entlehnte und gebräuchliche Worte ſagen laſſe, das ſeye wirklich etwas Rechtſchaffenes; aber leere Worte, da nichts hinter und gleichſam nur ein leichter Schaum müßiger Gedanken, nehme die reine deutſche Sprache nicht an."

Was Leibniz an theoretiſchen Vorſchlägen über die Erforſchung der deutſchen Sprache erdachte, hat erſt mit den Brüdern Grimm teilweiſe eine Verwirklichung erfahren. Die Pflege der deutſchen Sprache war einer der höchſten Zwecke der Berliner Akademie, die Leibniz gründete. Allein dieſe Akademie war es, welche zu einer franzöſiſchen Kolonie wurde, in der ein Voltaire ſich tummeln konnte, in welcher noch im 19. Jahrhundert das Franzöſiſch Ludwigs XIV. getreuer ſich bewahrte als in Paris. Als bereits Goethe wie eine aufgehende Sonne das Ideal des Leibniz in ſtrahlender Wirklichkeit zeigte, wies Miniſter Herzberg in der Berliner Akademie (1792) auf die ſprachliche Reformidee des Leibniz als eines der höchſten Ziele der Nation hin. Aber noch faſt hundert Jahre ſpäter konnte in der nämlichen Akademie Du Bois Reymond den Gedanken einer Akademie für deutſche Sprache wie eine originale Entdeckung ausgeben. Und noch zu Beginn des Weltkrieges konnte ein ſo hochſtehender Philoſoph wie Wundt Leibniz einen Vorwurf daraus machen, daß er ſeine meiſten Werke franzöſiſch ſchrieb, als ob ein Mann mit den Aufgaben eines europäiſchen Schriftſtellers wie Leibniz damals eine andere Möglichkeit gehabt hätte. Was Leibniz der deutſchen Sprache geſchenkt hat, nicht nur durch ſeine programmatiſchen Forderungen, die noch in der Verwirklichung begriffen ſind, ſondern durch den philoſophiſchen Grundgedanken ſeiner Monadologie, der wie ein goldener Stern aus den edelſten Schöpfungen der deutſchen Klaſſiker uns entgegenſtrahlt, davon wird noch unten die Rede ſein.

Es bleibt das unſterbliche Verdienſt des Leibniz, daß er den Grundgedanken des deutſchen Idealismus im Herzen der deutſchen Nation aufgerichtet hat, jener Weltanſchauung, welche nicht nur mit der erſten Erhebung Deutſchlands aus tiefſter Schmach vor 100 Jahren innigſt zuſammenhängt, ſondern auch das Kriterium des deutſchen Geiſtes in ſeiner genuinen Entwicklung geblieben iſt. Ich verſtehe hier das Wort Idealismus nicht in jenem engeren Sinne, in welchem es die philoſophiſchen Syſteme an der Wende des 19. Jahrhunderts bezeichnet, welche in die Netze Spinozas ſich verſtrickend bei Schopenhauers Peſſimismus und Nietzſches Atheismus geendet haben. Leibniz haßte Spinoza und erblickte in ihm den Keim des öffentlichen Verderbens. Der Gottesgedanke iſt bei ihm der Kern des Weltbildes. Er hat ſo energiſch wie vor ihm nur Plato die ewige Grundidee des Idealismus proklamiert, daß das Weſen der Dinge nach dem Vorbilde des menſchlichen Geiſtes, des Spiegels der Welt, als ein geiſtiges Sein gedacht werden müſſe, daß in der geiſtigen Welt das Weſen der Welt ſelbſt ſich entfalte. Beſonders energiſch betonte Leibniz, daß es keinen leeren Raum im Weltall gebe, ſondern jeder kleinſte Punkt eine Welt voll innerer Herrlichkeit ſei, daß jeder tote Punkt ein Zeugnis für den Atheismus ſein würde.

Idealismus im reinſten Sinn iſt das Syſtem des Leibniz. Die Leiber ſind, wie er in dem Aufſatz von der wahren theologia mystica ſagt, „keine Selbſtändigkeiten, ſondern Schatten, die dahin fließen. Die körperlichen Dinge ſind nur Schatten, Blicke, Geſtalten, wahrhafte Träume. Die weſenhafte Wahrheit iſt allein im Geiſt.“ Alles was du ſiehſt, hörſt, fühlſt, iſt eine Erſcheinung des Geiſtes. Die Materie iſt ein Phänomen, aber ein wohlbegründetes, wie das Bild im Spiegel oder der Regenbogen. Sie iſt das Band der Seelen, denn nur auf dem dunklen Grunde der Materie leuchten die zahlloſen Sterne der Monaden. Nimm den Schleier der Nacht weg und die Lichter der Monaden erlöſchen. Die Sinne liefern uns verworrene Gedanken; nur in Gott iſt das Denken reines Licht. Die Elemente der ſinnlichen Vergnügungen ſind geiſtige Genüſſe, die nur verworren erkannt werden. Die Muſik iſt eine geheime Arithmetikübung der Seele. Die kleinen Vorſtellungen ſind die Urſtoffe unſerer Schmerzen und Vergnügungen. Sie bilden die kleinen Reize und Triebfedern und Stacheln, aus denen insgeheim unſere heftigen, fühlbaren Begierden entſpringen. Jeder Leib iſt eine göttliche Maſchine, die wieder in unendlich viele kleine Maſchinen geteilt iſt. Jeder kleinſte Teil der Materie iſt eine Welt von Kreaturen, von Lebendigem und Beſeeltem. Jede Monade iſt ein Königreich für ſich. Daß ſie zueinander in Beziehung ſtehen, iſt das Werk der ſchöpferiſchen Zentralmonade, Gottes. Kein Denker der Weltgeſchichte hat ſo energiſch wie Leibniz die Wahrheit betont, daß das Recht des Geiſtes nur gewahrt iſt, wenn der Urgrund der Welt die Heimat des Lichtes iſt. Kein anderer Denker hat ſo wirkſam wie Leibniz das Vertrauen auf die Harmonie des Univerſums, wie ſie felſenfeſt im Geiſte Gottes gegründet iſt, und damit die Grundlage jeder Kultur verteidigt. Aber was Leibniz von den ſpäteren einſeitigen Formen des deutſchen Idealismus unterſcheidet, iſt dieſes: nicht in Schein löſt er die Welt auf, ſondern indem er den Atomen, mit welchen man allen Geiſt aus der Welt austreiben wollte, die Ausdehnung nimmt und ſie zu Konzentrationen des Weltalls, fruchtbaren Einheiten, Unendlichkeiten der Kraft nach, Mittelpunkten einer unendlichen Peripherie macht; indem er ſagt, die Schönheit des Univerſums würde man in jeder Monade erkennen, wenn man alle ihre Falten auseinanderlegen könnte, vertieft er den Begriff der objektiven Wirklichkeit bis ins Unermeßliche. Die Mechanik iſt nur die Oberfläche eines unendlichen Organismus von Kraft und Leben. Von dieſem Grundgedanken iſt zahlreiches edles Erbgut auf die ſpätere Entwicklung in der klaſſiſchen Zeit übergegangen, ſo daß der Grundzug des deutſchen Denkens mit Recht im weiteren Sinne als idealiſtiſch bezeichnet werden kann.

Dieſem kerndeutſchen Idealismus gegenüber erhob England das Banner einer ausſchließlich auf die ſinnliche Wirklichkeit gerichteten Weltbetrachtung und einer platten Nützlichkeitsmoral. Locke, gegen den hauptſächlich der Kampf des Leibniz ſich richtete, war nur der philoſophiſche Schildträger eines geiſtig Größeren, des Iſaak Newton.

Als der heftige Streit der Geiſter darüber entbrannte, ob Leibniz oder Newton der Erfinder der Differentialrechnung, einer der Hauptwurzeln der modernen Wiſſenſchaftsfortſchritte ſei, da betonte Leibniz, zu deſſen Gunſten heute der Streit entſchieden iſt, daß es ſich um viel tiefere Dinge,

nämlich um die Philosophie handele. Er wies in seiner berühmten Kontroverse mit Clarke nach, daß das von England als Weltwunder ausposaunte Werk Newtons, die Optik, auf einer äußerst materialistischen Weltauffassung ruhte. Leibniz betonte, daß durch die englische Philosophie die Grundlagen der natürlichen Religion selbst bedroht seien, indem Locke die Unsterblichkeit des Geistes leugne und Newton den Raum als Organ erkläre, dessen Gott sich bediene, um die Dinge zu empfinden. War bei Leibniz das ganze Denken beherrscht von der völkerverbindenden Gottesidee, welche allein den Gedanken einer Weltharmonie ermöglicht, war er es, welcher der die Wunder der modernen Industrie und Technik heraufführenden Naturwissenschaft eine unendlich höhere Weihe gab durch das herrliche Wort: „soviel jemand Wunder der Natur weiß, soviel lebendige Bildnisse der göttlichen Majestät trägt er in seinem Innern," so schloß die englische Philosophie zum ersten Male in der Geschichte des europäischen Denkens alle religiösen Probleme aus, um den nackten, völkerspaltenden Egoismus auf den Altar zu erheben. Äußerst interessant ist für uns heute die Konstatierung des Leibniz, daß sein Streit mit Newton ein Streit zwischen England und Deutschland sei. Als zu Beginn des Weltkrieges W. Wundt sein Werk über „Die Nationen und ihre Philosophie" schrieb, betonte er mit Recht, daß die in den „Essais" des Leibniz mit Locke geführte Polemik ein Bild der nationalen Gegensätze des Denkens bietet, wie es die Folgezeit nicht wieder hervorgebracht hat. Aber schon Herder hat auf eine noch interessantere Tatsache hingewiesen, nämlich darauf, daß Leibniz in seiner philosophischen Hauptschrift gegen Locke die europäische Revolution als Frucht der neuen philosophischen Theorien, die in England ihren Mutterboden hatten, vorausgesagt hat. Leibniz sagt dort u a.:

„Ich finde selbst, daß derlei Meinungen, die nach und nach den Geist der Männer der großen Welt, welche die anderen führen, gewinnen und sich in die Modebücher einschleichen, die Dinge für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht ist, vorbereiten . . ."

Und energisch betont er, wie die von der englischen Philosophie auf den Thron erhobene Wohlfahrtsmoral „vollends zerstören werde, was in der Welt noch übrig von jenen großherzigen Gefühlen der alten Griechen und Römer, welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt dem Vermögen und selbst dem Leben vorzogen." „Sie werden immer mehr aufhören, wenn sie aufhören werden, durch die gute Moral und durch die wahre Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt zu werden." „Wenn man sich noch von dieser Krankheit eines epidemischen Geistes bessert, dessen Wirkungen sichtbar zu werden anfangen, so wird man diesen Übeln vielleicht vorbeugen. Aber wenn sie zunimmt, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muß, bessern."

Locke siegte über Leibniz. Voltaire, der Wegbereiter der Revolution, spottete über den deutschen Denker und predigte die Lehren Lockes nicht bloß in Frankreich, auch in Berlin. Die deutsche Aufklärung ließ den gewaltigen Schatz der Leibnizschen Gedanken völlig brach liegen und

verherrlichte Locke und Shaftesbury. Als aber die nationale Befreiung die Volksſeele in ihren Tiefen aufwühlte, beſann ſie ſich auf Leibniz. In Fichtes „Reden an die deutſche Nation“ glauben wir die Stimme des Leibniz wieder zu vernehmen, und in dem, was der deutſche Idealismus (trotz ſeiner ſonſtigen Mängel) als die innerſten Kraftquellen des deutſchen Volkes aufdeckte, vollzog ſich die Befreiung von der ſchlimmſten Fremdherrſchaft, jener der Gedanken, und loderte anſtatt des engliſchen Utilitarismus der Idealismus des Leibniz wie eine befreiende Flamme empor. Man hat es bedauert, daß in der Zeit, da Frankreich Europa eroberte und England ſeine Seeherrſchaft und ſeine Kolonialreiche gründete und die Reichtümer der Welt einzuheimſen begann, Deutſchland in ſeinen oberſten Denkern ein Reich der Innerlichkeit baute und bei der Teilung der Welt leer ausging. Allein ſoweit auch jene in die Irre gingen, hat Deutſchland auf dieſem Wege damals die innere Einheit ſeines Volkstums und die unzerſtörbare Grundlage ſeiner Kraftentfaltung gefunden, wie Leibniz es vorherverkündete.

Der großartigſte Zug in der Weltanſchauung des Leibniz, welcher ſich auch in ſeinem patriotiſchen Ideal herrlich ausprägte, iſt der Gedanke der Weltharmonie. Wie der Einzelne, ſo enthüllt auch das deutſche Vaterland ſeine Größe und Herrlichkeit nicht in der Iſolierung, ſondern als Spiegel des Univerſums. „In unſerem Selbſtweſen ſteckt eine Unendlichkeit, ein Fußſtapf, ein Ebenbild der Allwiſſenheit und Allmacht Gottes.“ So hoch auch ſeinen genialen Geiſt ſeine patriotiſchen Pläne trugen, ſo gewaltig auch ſein Zorn gegen die Unterdrücker deutſchen Weſens entflammte, ſtets ſtand das Gemälde eines ewigen Friedens der Chriſtenheit und einer Univerſalunternehmung der chriſtlichen Nationen zur Koloniſation fremder Erdteile im Hintergrunde ſeiner Projekte, damit „jenes Philoſophen (Ariſtoteles) Wunſch wahr werde, daß die Menſchen nur mit Wölfen und wilden Tieren Krieg führen ſollten.“

Mit Unrecht nahm die bisherige Geſchichtſchreibung an, die Lebenskraft des Leibniz habe ſich im Dienſte kleinlicher Hauspolitik zahlloſer Höfe zerſplittert. In der Tat iſt ſein höchſtes philoſophiſches Ideal die Sonne, in der ſich die entlegenſten Beſtrebungen ſeines Lebens ſammeln. Seine genialen Jugendarbeiten im Dienſte von Mainz galten ohnedies den Friedensideen des großen Erzkanzlers, des „Gleichgewichtshalters“ von Europa; ja ſein Geiſt ſtrahlte mildernd und verſöhnend in jene Periode, wo des Kurfürſten Zorn zu ungeſtüm gegen Deutſchlands Erbfeind losfahren wollte. Auch die übrigen Staatsſchriften des Leibniz aus dieſer Periode, wie z. B. die Denkſchrift für die polniſche Königswahl, zeigen die nämliche kosmopolitiſche Weite des Geſichtskreiſes. Die Jahre des kräftigſten Mannesalters widmete Leibniz der aufblühenden Macht des Hauſes Hannover unter Ernſt Auguſt und Kurfürſtin Sophie, den Stammeltern in männlicher Linie der Könige von England, in weiblicher der Könige von Preußen. Den letzten Abſchnitt ſeines Lebens kennzeichnet ſein eifriger, ja leidenſchaftlicher Anteil an der Beförderung des Flors und der Glorie des jungen preußiſchen Königshauſes, eine Anteilnahme, die ſich aus der Freundſchaft mit der erſten Königin nicht genügend erklärt, ſondern ausdrücklich auf die prophetiſch erfaßte Bedeutung Preußens

als Vormacht Deutschlands sich zurückleitet. Es traf also sicher auf Leibniz nicht das Wort der Frau von Staël zu, daß diejenigen, welche nicht mit dem Weltall sich befaßten, im damaligen Deutschland nichts zu tun hatten. Trotzdem münden alle seine patriotischen Ziele aus in allgemeine menschliche Kulturideale, so daß er, der glühende Patriot, an seinem Lebensabend an Peter den Großen schreiben konnte, er betrachte den Himmel als sein Vaterland und alle wohlgesinnten Menschen als dessen Mitbürger. Europa aus einem Kriegstheater in eine friedliche Palästra der Künste und Wissenschaften zu verwandeln, die Sammlung aller menschlichen Geisteskräfte zur Stiftung höchsten Menschheitsglückes zu fördern, – das war der Grundgedanke seines gewaltigen Lebenswerkes, in dessen Licht er seine großen Entdeckungen machte, so daß er den von der aufgehenden Sonne bestrahlten Berggipfeln glich, während rings die Täler noch in tiefem Schatten lagen. Dieser Grundgedanke war es, in dem er selbst auf wirtschaftlichem Gebiete so große internationale Projekte des neunzehnten Jahrhunderts wie den Bau des Suezkanals und eine bequeme Straße nach China (sibirische Bahn) vorausahnte (Harnack). Nahm doch der berühmte Chemiker Becher unseren Leibniz in seinen „Narrentempel“ auf, weil derselbe von einem Wagen sprach, auf welchem man in sechs Stunden von Hannover nach Amsterdam fahren könne, und es für möglich hielt, ein Schiff zu konstruieren, das automatisch an einer bestimmten Stelle eine Kurve mache. Selbst die Luftschiffahrt spielte in seinen Ideen eine Rolle.

Daraus entsprang auch seine Idee von den Akademien. Was London und Paris vor Leibniz besaßen, reichte nicht von ferne an sein Ideal heran. Der Gedanke einer weltumspannenden Organisation der Wissenschaft zum Zwecke der praktischen Verwertung für das Leben war es, der Leibniz in seinem tiefsten Gemüte beherrschte.

„Teleskop, Mikroskop und verbesserte Logik,“ so ruft er aus, „stecken noch wie eine kostbare Brille unbenutzt im Futteral. Es ist Zeit, wissenschaftliche Gesellschaften zu gründen.“ „Es muß ein forum sapientiae geschaffen werden, darin die Gelehrten ebenso sich treffen wie die Kaufleute wegen ihrer vergänglichen Dinge auf der Leipziger Messe.“

Leibniz hat drei Akademien gegründet: Berlin, Wien und Petersburg. Überall waren es Frauen, welche am tiefsten seine Gedanken erfaßten und fortführten: Königin Sophie Charlotte von Preußen, Kaiserin Amalie und später Maria Theresia, Katharina von Rußland. Schrieb doch die erste an ihn das königliche Wort: „Glauben Sie nicht, daß ich den Glanz dieser Kronen dem Reize der philosophischen Unterredungen vorziehe, die wir in Charlottenburg miteinander gepflogen haben.“ Das letzte Jahrhundert erst hat Anfänge zur Verwirklichung seines Gedankens gebracht, die Akademien zu einem internationalen Kartell zusammenzuschließen und Aufgaben in Angriff zu nehmen, welche nur der vereinten Geistesarbeit der Völker gelingen können. Wenn man aber die Denkschriften des Leibniz sieht, in welchen mit Feuereifer die Schaffung einer medizinischen Völkerzentrale verlangt wird, um die Erfahrungen des Erdkreises für die Gesundheit des Menschengeschlechtes zu sammeln, so möchte man noch heute mit Leibniz ausrufen: „Wir kleben noch an den ersten Wegen zur

Wiſſenſchaft und ſcheinen wie durch ein Fatum abgehalten zu werden, die Wohltaten des Schöpfers und die Schätze der Natur rüſtiger zu erforſchen."

Als Hauptſtiftungzweck der Berliner Akademie bezeichnet Leibniz das Miſſionsweſen, ein ganz moderner Gedanke, den noch der vielgefeierte Sekretär Formey der Berliner Akademie verſpottete, den erſt unſere Zeit zu würdigen beginnt. Brandenburg ſollte als Schutzherrſchaft der Miſſionen das offene Tor nach der großen Tartarei und dem herrlichen China benützen und ein Weltkommerzium nicht bloß mit Waren, ſondern auch mit Licht und Weisheit eröffnen. Dem Jeſuiten P. Grimaldi, den der Kaiſer von China als Präſidenten des mathematiſchen Tribunals nach Peking rief, gab Leibniz eine mathematiſche Erfindung (Dyadik) mit in der Hoffnung, „dem Kaiſer werde dieſes Sinnbild des Geheimniſſes der Schöpfung die Vortrefflichkeit des chriſtlichen Glaubens veranſchaulichen".

Leibniz ſelbſt mußte ſich beklagen, daß ſein Gedanke von der Hebung des Miſſionsweſens in Deutſchland unbeachtet blieb, während ſein Werk „Noviſſima Sinica", worin er ſeine Korreſpondenz mit Miſſionären ſammelte, in London Anlaß zur Stiftung einer „Societas de propaganda fide" gab.

Noch ein internationaler Zug ſeines Lebenswerkes darf hier nicht übergangen werden, ſeine Arbeit für Verſöhnung der chriſtlichen Konfeſſionen. Dem, was Leibniz hier zeit ſeines Lebens an Gelehrſamkeit in unzähligen Schriften, an diplomatiſcher Arbeit bei Fürſten und Theologen, beſonders an den Höfen in Paris, Rom, Wien und Petersburg aufgeboten hat, läßt ſich in der Geſchichte der Irenik ſchlechterdings nichts an die Seite ſtellen. Konnte er auch die dogmatiſche Formel für die Einigung der Chriſten nicht finden, ſo ſteht doch ſein Beiſpiel wie ein Leuchtturm in der Geſchichte des Glaubensſtreites da. Und war die innerſte Triebfeder zu dem gigantiſchen Streben auch hier eine deutſchpatriotiſche, ſo war doch auch dieſes Streben in letzter Linie allgemein menſchheitlich orientiert. Aufrichtigſt ſtrebte ſein ganzes Weſen, die ganze Fülle der aus ſeinem Inneren hervorbrechenden Ideen und Entwürfe nach dem höchſten Ziele, der Ausgleichung aller irdiſchen Disharmonien in der Univerſalharmonie des Gottesreiches. Daher ſeine unauslöſchliche Sympathie mit der großen Idee der katholiſchen Kirche, wo alle menſchliche Disharmonie ihren Ausgleich findet in dem einen göttlichen Herrſcher. — Von Peter dem Großen, dem aufgehenden Stern Europas, erwartete Leibniz am Schluß ſeines Lebens die Berufung eines Weltkonzils und die Verſöhnung der Chriſtenheit. Nur ein Mittel zu dieſem Zwecke war es, wenn er keinen diplomatiſchen Weg unverſucht ließ, um dem Zaren ſeine Pläne für die Ziviliſation des ruſſiſchen Rieſenreiches zu unterbreiten und auf dem jungfräulichen Boden dieſes Reiches die Ideen auszuſtreuen, für die er die europäiſchen Völker noch nicht bereitet fand und von denen er die Verjüngung Europas erwartete.

Wie ein Wunder ſteht Leibniz inmitten der europäiſchen Geiſtesentwicklung, und wie ein tragiſcher Untergang mutet uns das Ende dieſes Mannes an, der ſeine höchſten Ziele, von ſeinem heißgeliebten Vater-

lande unverstanden, ins Grab nehmen mußte. Aber die 200. Wiederkehr seines Todes fällt in die große Zeit, die er prophetisch geschaut und mit der letzten Faser seines Herzens ersehnt hat, die er durch seine Werke hat heraufführen helfen.

Über den Schlachtfeldern Europas erhebt sich der Schatten des Leibniz aus seinem Grabe riesengroß. Was er gegen Newton und Locke als Keim der europäischen Revolution gekennzeichnet hat, nämlich den Materialismus und die Wohlfahrtsmoral, hat „seine schrecklichen Früchte" gezeitigt. Und was er von seinem deutschen Vaterlande so innig ersehnte, daß es sich einige, durch „Ausmusterung fremden Affenwerkes" die Quellen seiner Kraft finde und als Rächer und Hort der sittlichen Weltordnung seinen Anteil an der Weltherrschaft ethisch legitimiere, das ist am Anfang des Krieges glänzend in Erfüllung gegangen. Das Ideal des Leibniz wird als einziger Hoffnungsstern stets dem deutschen Volke leuchten, an dem es sich im Unglücke wieder emporrichten kann.

Leibniz ist ein Geist, um den uns Europa beneidet. Frankreich hat dies durch Männer wie Voltaire und Diderot ausgesprochen, die ihn zu den Größten des Menschengeschlechtes zählen und von denen letzterer, selbst ein Universalgenie, sagt, er habe Deutschland allein mehr Ruhm gebracht als Griechenland ein Plato, Aristoteles und Archimedes zusammengenommen. England, das durch ihn am schärfsten in seinem Lebensnerv sich getroffen fühlte, hat es laut verkündet durch die niedrige Art, mit der es bis zur Stunde Newtons weltgeschichtliche Niederlage gegen Leibniz zu verhüllen suchte. Die fortschreitende Leibnizforschung, welche namentlich einen früher verborgenen unendlichen Reichtum diplomatischer Beziehungen des Leibniz zu den Fürstenhöfen Europas aufdeckte, hat noch weit mehr die Worte bewahrheitet, die vor 70 Jahren beim 200. Geburtsjubiläum des Leibniz Guhrauer schrieb:

„Was dieser Heros in der Philosophie und in allen Wissenschaften göttlicher und menschlicher Dinge durch neue Methoden und unzählige Erfindungen und Entdeckungen aufgestellt, was er, wie schlummernde Funken, aus der Tiefe des Geistes hervorgeholt und zu helleuchtenden Flammen angefacht, wie er, gleich einem des Friedens und der Liebe wegen vom Himmel gesandten Geist, die Harmonie, welche er in seinem Gottesbewußtsein schaute, durch rastlose Vermittlungen unter den Menschen, als Christen, als Gliedern des bürgerlichen wie des gelehrten Staates, überhaupt aber als Menschen zu verwirklichen strebte, daß er die Weisheit aus der Schule in das Leben hinüberführte und aus den Hörsälen in die Säle der Großen — alles dieses, bedeutet es etwas anderes als eine organisierte Welt von angeborenen und erworbenen, geistigen und sittlichen Mitteln, mit welchen Leibniz jene Höhe weltgeschichtlicher Wirksamkeit erstieg?"

Möge das Leibnizjubiläum auch in den feindlichen und neutralen Ländern die Erinnerung an die geistigen Wohltaten wecken, die sie dem deutschen Wesen verdanken, welches gerade durch Leibniz in innigsten Kontakt mit den Edelsten aus ihrer Mitte getreten ist. Möge die internationale Wissenschaft, besonders soweit sie sich in den Dienst einer niedrigen Rassenhetze gestellt hat, bedenken, daß sie die großen Menschheits-

aufgaben, die ſie nach dem Kriege wieder aufzunehmen hat, nur nach den Ideen des Leibnitʒ wird fördern können. Möge aber auch die Welt an dem Geiſte des Leibniz, von dem alle europäiſchen Völker Spuren empfangen haben, ſich überzeugen, daß der innerſte Zug des deutſchen Weſens nicht auf Unterjochung der Welt, ſondern auf Befreiung der Völker und auf Weltharmonie und ewigen Frieden gerichtet iſt.

Nun, da der Gedankenſchatʒ des Leibniz zum größten Teil ans Licht gezogen iſt, da ſelbſt Frankreich eine Geſamtausgabe ſeiner Werke angeregt hat, iſt es Zeit, daß Leibnitʒ als Klaſſiker in unſeren Schulen Eingang finde. Dies gilt ſelbſt von ſeinen deutſchen Schriften, welche ſein eigenes Wort rechtfertigen, das er im Anſchluß an Jakob Böhme prägte, in der deutſchen Sprache klinge am trauteſten der Urklang der allgemeinen Mutterſprache wider.

3. Leibniz und der Gottesgedanke.

1. Die präſtabilierte Harmonie als Gottesbeweis.

Zu einer Zeit, da die Vergötterung Spinozas und die Verachtung des Leibniz in Deutſchland ihren Zenith erreicht hatte, charakteriſierte man den Unterſchied der beiden Philoſophen alſo: Spinoza iſt der Aſtronom, der in die Sonne der Einheit oder Gottheit mit unverwandten Blicken ſchaut und verſenkt in dieſen majeſtätiſchen Anblick die Erde mit ihren Gegenſtänden als ein Nichts aus dem Geſichte verliert. Die Gottheit iſt ihm nicht die Sonne des Ptolemäus, ſondern der in ſich ruhende Mittelpunkt, um den die Erde ſelbſtlos taumelt, gleich einem Nachtſchmetterling, der faſziniert und betrunken vom Lichtreiz die brennende Kerze umflattert und endlich in ihre Flamme ſich ſtürzt, als wäre er nur ein Accidens dieſer leuchtenden Subſtanz. Die Philoſophie Spinozas iſt ein Teleſkop, das die wegen ihrer Entfernung dem Menſchen unſichtbaren Gegenſtände vor das Auge bringt; die Leibnizſche iſt ein Mikroſkop, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenſtände ſichtbar macht. Die Welt Spinozas iſt ein achromatiſches Glas der Gottheit, ein Medium, durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der einen Subſtanz. Die Welt des Leibniz ein vieleckiger Kriſtall, ein Brillant, der durch ſein eigentümliches Weſen das einfache Licht der Subſtanz in einem unendlich mannigfaltigen Farbenreichtum vervielfältigt und verdunkelt. Aber ſo erhaben es auch iſt, ſo ſchließt der Vergleich, den für das gemeinſinnliche Auge unterſchiedsloſen, einförmigen, toten Waſſertropfen unter dem Mikroſkop in einen Fiſchteich voll lebendiger Weſen ſich verwandeln zu ſehen und in dem kleinſten Samenſtaubkörnchen einer Blume noch den goldenen Regen zu erblicken, mit dem Jupiter die Farbenpracht ſchuf, ſo leicht führe die mikroſkopiſche Betrachtungsweiſe zum Scholaſtizismus der ſchlechteſten Art, der Sinnlichkeit.

Gerade umgekehrt ſollte die Charakteriſtik lauten; der Gott Spinozas iſt nicht die Sonne, ſondern das trübe, jeden Lichtſtrahls bare Nebelmeer des abſtrakten Begriffes: Deus sive natura iſt ſein Grundſatz. Wenn er trotzdem an Oldenburg 1675 ſchrieb, die Annahme, nach ſeinem theologiſch-politiſchen Traktat ſeien Gott und Natur dasſelbe, ſei ein gründlicher Irrtum, ſo iſt das unaufrichtig. Spinoza war Mathematiker. Er kennt kein anderes Leben als das mathematiſche Leben der Geſtirne, als die ewige, ſich gleichbleibende Bewegung der himmliſchen Mechanik. Deshalb hat ſogar Hegel mit gutem Recht den Vorwurf gegen ihn erhoben, er habe Gott nur als Subſtanz, nicht als Subjekt, als Geiſt zu beſtimmen vermocht.

Auch Leibniz war Mathematiker. Er hat durch ſeine ohne Zweifel vor Newton ihm gelungene Entdeckung des Infiniteſimalkalkuls einen erſten Platz in dieſer Wiſſenſchaft für ewige Zeiten ſich geſichert. Leibniz ſelbſt erzählt über die pſychologiſche Entwicklungsgeſchichte ſeiner Philoſophie: „Ob ich gleich zu denen gehöre, die ſich viel mit Mathematik beſchäftigt haben, ſo verſäumte ich doch deshalb ſchon von früher Jugend an nicht, mich mit dem Studium der Philoſophie abzugeben. Ich hatte ſchon große Fortſchritte im Gebiet, der Scholaſtik gemacht, als die Mathematik und die neueren Schriftſteller mich damals noch ſehr jung von ihr abzogen. Ihre ſchöne Methode, die Natur mechaniſch zu erklären, entzückte mich. Aber als ich nach den letzten Gründen der Mechanik und der Geſetze der Bewegung ſelbſt forſchte, wie war ich da überraſcht, daß es unmöglich wäre, ſie in der Mathematik ſelbſt zu finden und daß ich daher zur Metaphyſik zurückkehren müßte? Ich erkannte, daß nicht alle Wahrheiten der körperlichen Dinge aus bloßen logiſtiſchen und geometriſchen Grundſätzen wie denen vom Großen und Kleinen, vom Ganzen und Teile, von Figur und Lage abgeleitet werden können, ſondern daß andere Grundſätze wie die von der Urſache und Wirkung, von der Aktion und Paſſion hinzukommen müſſen, um das Syſtem der Natur zu begründen . . . So kam ich wieder auf die Entelechien und vom materiellen auf ein formelles, geiſtiges Prinzip zurück.“

„Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe,“ ſagt Leibniz ſelbſt. Die körperlichen Dinge werden aus bloßen flüchtigen Modifikationen dadurch zu Subſtanzen, daß ihr innerſtes Prinzip ein metaphyſiſches, eine Kraft, ein Geiſt iſt. Ohne ſolche geiſtige Subſtanzen — Monaden — kann die Materie nicht beſtehen. Die Körper ſind nur Zuſammenſetzungen von Subſtanzen, von Seelen oder ſeelenanalogen Weſen. Was keine Seele iſt oder hat, iſt nichts. Ohne Seele gäbe es keine Tätigkeit und Bewegung. Ohne Seele wäre der Körper ein Phantom. Die Ausdehnung, inſofern ſie teilbar iſt, iſt ein Phänomen.

Leibniz hat, als er die Inkonſequenz des Carteſius durchſchaute, eine Zeitlang (1676—80) durch die gewaltige Logik Spinozas ſich imponieren laſſen. Dann aber bäumte ſein Innerſtes ſich gegen den Pantheismns auf. Sehr klar ſpricht er dies in einem Briefe an Toland, den bekannten Freidenker, vom 30. April 1709 aus: „Sie erwähnen öfters die Meinung jener, welche glauben, daß es keinen anderen Gott gibt und kein anderes ewiges Weſen als die Welt, das heißt die Materie und ihre Verbindung,

ohne daß dieses ewige Wesen intelligent wäre, eine Meinung, die Sie selbst den Philosophen des Orients zuschreiben und speziell jenen von China. Weil aber diese Meinung eine ebenso gefährliche wie schlecht begründete ist, so wäre zu wünschen gewesen, daß Sie dieselbe nicht angeführt hätten ohne entsprechende Widerlegung, die Sie vielleicht anderswo bringen. Aber es wäre immer besser, das Gegengift nicht weit vom Gifte zu trennen . . . Selbst die Chinesen und andere Orientalen denken an gewisse Geister des Himmels und der Erde, und vielleicht gibt es unter ihnen solche, welche einen obersten Geist des Universums behaupten. Also bestünde die Differenz zwischen all diesen Philosophen und zwischen der wahren Theologie darin, daß nach uns und nach der Wahrheit Gott über dem körperlichen Universum und dessen Urheber und Herr ist (intelligentia supramundana), während der Gott jener Philosophen nichts ist als die Seele der Welt, oder gar nur das Lebewesen, das aus der Welt resultiert. Indessen wäre ihr All nicht ohne Intelligenz, nicht weniger als unser höchstes Wesen. Die Kurfürstin pflegte jene Stelle der Heiligen Schrift zu zitieren, welche frägt, ob es vernünftig sei, daß der Urheber des Auges nichts sehe, und der das Ohr gemacht habe, nichts höre, das heißt, daß es keine Erkenntnis in dem ersten Wesen gibt, von wo die Erkenntnis in den übrigen entspringt. Und um ohne Bild zu sprechen, wenn es keine allumfassende Intelligenz in der Welt gibt, kann man letztere nicht als eine wahrhaft einige Substanz denken. Sie wird nur ein Aggregat sein, eine Versammlung wie eine Herde Schafe oder wie ein Teich voll Fische. Daraus ein ewiges Wesen zu machen, welches den Namen „Gott" verdiente, das hieße mit Worten spielen und mit schönen Worten nichts sagen."

War so der Gottesbegriff der wichtigste Baustein seines Systems, so konnte Leibniz nicht umhin, für diesen Punkt einen soliden Beweis zu suchen. Es ist nicht richtig, wenn Görland meint, dem ontologischen Argumente habe Leibniz lange Zeit seine Sympathie gewahrt und es erst in seinem Todesjahre fallen gelassen. Er erklärte den Satz; „Wenn ein notwendiges Wesen möglich ist, existiert es," als eine der schönsten Früchte der ganzen Logik. Das aber ist durchaus keine analytische Spielerei, wie Görland meint. Denn Leibnitz ergänzt seinen Beweis (Gerh. IV 405) ausdrücklich dahin: „Wenn ein notwendiges Sein nicht ist, dann gibt es auch kein mögliches Wesen," d. h. dann gibt es überhaupt nichts.

Das ist aber nicht mehr das ontologische Argument des Cartesius, sondern etwas ganz anderes, nämlich der Beweis aus der Wahrheit, wie ihn schon Augustin und die Frühscholastik kannten, und wie ihn Leibniz klassisch in der Theodizee entwickelt. So heftig er gegen Cartesius ankämpft, welcher dadurch, daß er die Willkür Gottes über die ewigen Wahrheiten stelle, alles umstürze, so klar er damit auf eine Gefahr hinwies, deren Konsequenzen Schopenhauers System zum Durchbruch gebracht hat, so bestimmt lehnt er mit Thomasius die Ansicht einiger Skotisten ab, welche meinten, die ewigen Wahrheiten existierten, auch wenn es keinen Gott gäbe. Ein Atheist, sagt Leibniz, kann Geometer sein. Aber wenn es keinen Gott gäbe, gäbe es kein Objekt der Geometrie; ja ohne Gott gäbe es nicht nur nichts Wirkliches, sondern auch nichts Mögliches. Sollen

die ewigen Wahrheiten jedes mögliche Vernunftwesen binden, dann müssen sie ihren Grund in etwas notwendig Existierendem haben. Denn nur ein solches kann die Garantie dafür bieten, daß die Wahrheit nur eine einzige ist und sein kann.

Hatte Leibniz gegenüber der Kurfürstin Sophie erklärt, Deskartes' Schlüsse aus der Idee auf die Existenz Gottes seien verdächtig, weil sie zu schnell gehen und uns Gewalt antun, statt uns aufzuklären (IV 292); hatte er gegenüber Malebranche 1679 erklärt, daß es noch tiefer Grübelungen bedürfe, um den cartesianischen Gottesbeweis zu vollenden (I 331), so kann man sagen, daß er selbst das ontologische Argument im Sinne des Cartesius nie vertreten hat. Was ihm selbst vorschwebte, war ein von Augustinus begründeter, aber von ihm in das volle Licht der modernen wissenschaftlichen Betrachtungsweisen eingetauchter Beweis aus der prästabilierten Harmonie. „Die prästabilierte Harmonie", sagt er in seinem Todesjahre, „ist einer der schönsten und am meisten unumstößlichen Beweise für das Dasein Gottes, weil nur Gott, die gemeinsame Ursache, diese Harmonie der Dinge schaffen kann." (VII 411.)

Die Harmonie des Universums bis in die innersten Konstruktionen der Dinge und die lückenlose Reihe der Zwecke und Formen ist seit der Jugendschrift „Ars combinatoria" die Grundkonzeption im System des Leibniz, mag er dieselbe nun von Kepler oder, wie Kabitz (Die Philosophie des jungen Leibniz 6) meint, von Bisterfeld entlehnt haben. „Ich erblicke", schreibt er sehr schön 1705 auf der Höhe seines Lebens, „alles in Ordnung und Harmonie, mehr als man es bis jetzt jemals begriffen hat: überall organische Materie, nichts Leeres, Unfruchtbares und Vernachlässigtes, nichts zu Einförmiges, alles vermannigfaltigt, aber mit Ordnung und was über die Einbildung hinausgeht, das ganze Weltall im Kleinen, aber von einem ganz verschiedenen Anblick in jedem seiner Teile und selbst in jeder seiner substantiellen Einheiten . . . Sie werden erstaunt sein, alles zu hören, was ich Ihnen zu sagen habe, und vor allen Dingen zu erfahren, wie die Erkenntnis der Größe und Vollkommenheit Gottes dadurch erhöht wird. Denn ich kann Ihnen nicht verhehlen, wie ich gegenwärtig von Bewunderung und von Liebe für diese oberste Quelle der Dinge und Schönheiten durchdrungen bin, nachdem ich gefunden habe, daß diejenigen Vollkommenheiten Gottes, welche dieses System enthüllt, alles übertreffen, was man bis jetzt davon begriffen hat. Sie wissen, daß ich ehemals ein wenig zu weit gegangen bin und mich auf die Seite der Spinozisten zu schlagen anfing, die Gott nur eine unendliche Macht beilegen, ohne Vollkommenheiten und Weisheit in Hinsicht auf ihn anzuerkennen, und indem sie die Erforschung der Zweckursachen vernachlässigen, alles von einer blinden Notwendigkeit ableiten." (V 65.)

Bei der prästabilierten Harmonie, welche für Leibniz der unumstößlichste Gottesbeweis ist, handelt es sich nicht um das Verhältnis von Leib und Seele, Denken und Ausdehnung in dem Sinne wie für Cartesius und Malebranche, sondern um etwas unendlich Tieferes. Er schreibt an die Königin Sophie Charlotte 1704: „Um das Naturgeheimnis der Harmonie von Seele und Leib zu erklären, ist es sehr nötig auf Gott zurückzugehen, wie es nötig ist, wenn es sich darum handelt, den ersten Grund

für die Ordnung und Kunſt in den Dingen zu geben. Aber dies iſt nur ein für allemal, nicht wie wenn es die Geſetze der Körper verwirrte.“ (III 347.)

Allein für Leibniz iſt die Materie zwar nur ein Phänomen, jedoch deshalb nicht ein Nichts im Sinne des griechiſchen Denkens, ſondern das Organ des Empfindungslebens, die Quelle aller Pracht und Herrlichkeit der Natur, der Wärmeleiter des Herzens, das Wort, wodurch allein der in ſich verborgene Geiſt als Geiſt ſich offenbart, der allbelebende Hauch Gottes, das Licht, in dem jedes Weſen das andere von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut, die Luft, in der alle Weſen, fortgeriſſen von der Macht der Töne, wodurch eines dem anderen ſein Daſein verkündet, in einem tauſendſtimmigen Liede die Herrlichkeit des Lebens und ſeines einen Urquells preiſen, die Quelle aller Not, aber auch allen Genuſſes und eben deshalb das allgemeine Band der Seelen. Denn Not und Genuß binden die Seelen aneinander. Der organiſche Leib iſt nach Leibniz ſelbſt eine unbegrenzte Fülle beſeelter Leiber, es gibt im Univerſum nichts Leeres, Totes außer dem Schein nach.

Nun empfinden nach Leibniz die Seelen das, was außer ihnen vorgeht, nur durch das, was in ihnen ſelbſt vorgeht und kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Subſtanz zu einem Spiegel des Weltalls macht. Die Seele unterbricht nicht die mechaniſchen Geſetze der Materie, ſondern handelt denſelben gemäß. Ja die Seelen handeln, als wenn es keine Körper gäbe und umgekehrt. Aber beide ſind in ſchönſter Harmonie. Beide begegnen ſich, weil Gott es ein für allemal ſo vorausbeſtimmt hat.

Es iſt bereits klar, wie im engſten Zuſammenhang mit den übrigen Prinzipien ſeiner Philoſophie Leibniz die präſtabilierte Harmonie als den höchſten Gottesbeweis bezeichnen kann: „Das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie bietet einen neuen, bisher unbekannten Beweis für das Daſein Gottes, da klar iſt, daß der Einklang ſo vieler Subſtanzen, die keinen Einfluß aufeinander haben, nur von einer genialen Urſache herſtammen kann, von der ſie ſämtlich abhängig ſind und die eine unendliche Macht und Weisheit beſitzen muß, um alle dieſe Übereinſtimmungen im Voraus einzurichten.“ (VI 541, 1705.)

„Ich war vom Prinzip der Harmonie im Allgemeinen überzeugt und folglich auch von der Präformation und der vorherbeſtimmten Harmonie aller Dinge unter ſich, der Harmonie zwiſchen der Natur und der Gnade, zwiſchen den Beſchlüſſen Gottes und unſerer vorhergeſehenen Handlungen, zwiſchen allen Teilen der Materie und ſogar zwiſchen der Zukunft und der Vergangenheit — alles in Übereinſtimmung mit der höchſten Weisheit Gottes, deſſen Werke die harmoniſcheſten ſind, die man ſich vorſtellen kann. Daher mußte ich unfehlbar auf das Syſtem verfallen, demzufolge Gott die Seele im Anbeginn ſo geſchaffen hat, daß ſie das der Reihe nach hervorbringen und ſich vorſtellen muß, was im Körper geſchieht, und den Körper ebenfalls derart, daß er aus ſich ſelbſt tun muß, was die Seele gebietet. Sonach müſſen die Geſetze, welche die Gedanken der Seele in der Ordnung der Zweckurſachen und gemäß der Entwicklung der Perzeptionen miteinander verknüpfen, Bilder hervorbringen, die mit den Eindrücken, welche die Körper auf unſere Organe machen, ſich begegnen

und übereinstimmen, und ebenso müssen die Gesetze der Bewegungen im Körper, die in der Ordnung der bewirkenden Ursachen aufeinander folgen, ebenfalls in der Weise mit den Gedanken der Seele zusammenfallen und übereinstimmen, daß der Körper zu der Zeit zum Handeln veranlaßt ist, wo die Seele es will.“ (VI 136, 1710.)

Noch weit wichtiger als für die Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele und der einzelnen Substanzen untereinander ist nach Leibniz das Postulat der prästabilierten Harmonie und damit eines intelligenten Weltgrundes für das Verhältnis der wirkenden und der Zweckursachen Welch gewaltige Rolle in seinem System die Zweckursachen spielen, geht schon daraus hervor, daß nach ihm das Handeln der Seelen durch Zweckursachen bestimmt ist und die Welt der Realität nur aus Seelen besteht. Andererseits ist er so sehr von dem Geiste der neueren Naturwissenschaft. erfüllt, daß er an der lückenlosen Erklärung der Körperwelt und ihrer Prozesse nach den Gesetzen mechanischer Notwendigkeit durchaus nicht rütteln lassen will. Aber dieses Reich der mechanischen Notwendigkeit ist nach ihm eingebettet in ein unendlich tieferes Reich der Zwecke einer geistigen Welt, und die Harmonie beider Reiche ist ihm unerklärlich ohne das Dasein Gottes: „Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen, die Körper nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder der Bewegungen, und diese beiden Reiche, das der bewirkenden Ursachen und das der Zweckursachen stehen in Harmonie untereinander.“ (VI 620, 1715.)

Unerschöpflich ist Leibniz in der Betonung dieser Harmonie, ein Beweis, wie tief ihm der Gottesgedanke aus der Seele kam: „Ich habe die Gewohnheit zu sagen, daß es eigentlich zwei Reiche gibt sogar in der körperlichen Natur, die sich durchdringen, ohne sich zu verwirren oder zu hindern: das Reich der Macht, demzufolge sich alles mechanisch erklären läßt durch bewirkende Ursachen, wenn man genügend ins Innere eindringt, und das Reich der Weisheit, demzufolge sich alles architektonisch, sozusagen durch Zweckursachen erklären läßt, wenn man genügend die Gebrauchseigenschaften kennt. Und daher kann man nicht allein mit Lukrez sagen, daß die Tiere sehen, weil sie Augen haben, sondern auch, daß die Augen ihnen zum Sehen gegeben worden sind. Die, welche in das Detail dieses Mechanismus der Natur eindringen, haben eine große Vorsicht nötig, um den Einflüssen ihrer Schönheit zu wiederstehen, und selbst Galenus, welcher etwas von dem Gebrauch der Teile des Tieres gekannt hat, war derartig von Bewunderung hingerissen, daß er glaubte, sie erklären wäre soviel als einen Hymnus zur Ehre der Gottheit singen.“ (VII 275, 1695.)

Spinoza hat im Anhang zum ersten Teil seiner Ethik die Zweckursachen als „humana figmenta et deliria“ verspottet. Wie ein unerschütterliches Dogma geht dieser Standpunkt, von Deskartes unterstützt, seitdem durch das moderne Denken. Leibniz hat zum ersten Male klar durchschaut, daß mit der Verbannung der Zweckursachen nicht bloß der christliche Gottesbegriff fällt, sondern auch das vitalste Interesse der Wissenschaft selbst geschädigt wird, daß wir es hier mit einem Dogma des Atheismus, nicht der Wissenschaft zu tun haben. Besonders gegen Deskartes macht Leibniz dies geltend, in dessen System Gott zu einem „gewissen Schauspiel oder Gepränge“ herbeigerufen werde durch einen Zweifel,

der weder eintrete, wenn Gott geleugnet, noch gehoben würde, wenn er zugestanden werde, während das System des Deskartes ganz atheistisch sei. „Man muß nicht dulden, daß unsere Modernen uns die Metaphysik zerstören, um die Physik auszuschmücken und uns die Moral und die Theologie umstürzen, wohin einige ihrer Meinungen zu führen scheinen. Denn wenn man behauptet, daß die ewigen Wahrheiten der Geometrie und der Moral und folglich auch die Regeln der Gerechtigkeit, der Güte und Schönheit die Wirkung einer freien oder willkürlichen Wahl des Willens Gottes sind, so scheint es, daß man ihm seinen Verstand und seinen Willen nimmt, indem man nur eine gewisse maßlose Macht übrig läßt, aus der alles hervorgeht, ein Wesen, das vielmehr den Namen Natur als den Gottes verdient. Denn wie ist es möglich, daß sein Verstand, dessen Gegenstand die Wahrheit der Ideen ist, die in seinem Wesen eingeschlossen sind, von seinem Willen abhängt? Und wie kann er einen Willen haben, der die Idee des Guten nicht zu seinem Objekt, sondern nur zu seiner Wirkung hat? Und indem die Zweckursachen aus der Physik verbannt werden, außer daß man sich dadurch des Mittels beraubt, einige schöne Wahrheiten abzuleiten, die man nur als Zweck gefunden hat, scheint es, daß es vergeblich und oberflächlich ist, wenn man eine oberste Intelligenz vorangestellt hat, wenn man sich ihrer nicht bedient, sondern nur der Notwendigkeit der Materie . . . Die Wirkung muß erklärt werden durch die Ursache, und ist sie intelligent, so muß man die Betrachtung der Zwecke einführen, die sie bei den Instrumenten gehabt hat, deren sie sich bediente." (VI 344.)

„Der Gott des Cartesius hat weder Willen noch Verstand, weil er nicht das Gute zum Gegenstand des Willens hat noch das Wahre zum Objekt des Verstandes. Auch will er nicht, daß sein Gott nach einem Zwecke handle, und deshalb schließt er von der Philosophie die Erforschung der Zweckursachen aus, unter dem schlauen Vorwande, daß wir nicht fähig seien, die Absichten Gottes zu wissen, während Plato so schön gezeigt hat, daß, wenn Gott der Urheber der Dinge ist und gemäß der Weisheit handelt, die wahre Physik in der Kenntnis der Zwecke und Verwendungen der Dinge liegt. Denn die Wissenschaft ist die Kenntnis der Gründe, und die Gründe von dem, was durch den Verstand gemacht worden ist, sind die Zweckursachen oder Absichten dessen, der sie gemacht hat, und die ersichtlich sind aus der Verwendung und der Funktion der Dinge. Deshalb ist die Betrachtung des Gebrauches der Teile in der Anatomie so wichtig." (IV 299.)

Leibniz machte selbst in der Physik Gebrauch von den Zweckursachen. In der Lehre vom Lichte zum Beispiel ging er von der Voraussetzung aus, die Natur bezwecke, daß der Lichtstrahl von einem Punkte zum andern auf leichteste Weise komme. Daraus zog er die Folgerung, daß der Strahl in demselben Medium in gerader Linie fortschreite und deshalb der Reflexionswinkel dem Einfallswinkel gleich sei. Er sprach die Befürchtung aus, daß der Gott des Cartesius etwas ganz anderes gewesen sei als wofür man ihn halte.

Leibniz zieht die volle wissenschaftliche Konsequenz aus seinem Standpunkte: „Es ist Gott der letzte Grund der Dinge und die Kenntnis Gottes ist

nicht weniger das Prinzip der Wissenschaften als seine Wesenheit und sein Wille die Prinzipien des Seienden sind. Die vernünftigeren Philosophen bleiben dabei. Aber es gibt unter ihnen sehr wenige, die sich dieser Einsicht bedienen könnten, um Wahrheiten als Konsequenz daraus zu entdecken . . . Es heißt die Philosophie heiligen, zu bewirken, daß ihre Kanäle herfließen aus der Quelle der Attribute Gottes. Weit entfernt, die Zweckursachen und die Betrachtung eines Wesens, das mit Weisheit handelt, auszuschließen, muß gerade davon alles in der Physik abgeleitet werden. Diejenigen, welche zuerst ein vernünftiges Prinzip außerhalb der Materie erkannt haben, wenden es gar nicht an, wenn sie anfangen, über das Universum zu philosophieren und dabei anstatt zu zeigen, daß dieses vernünftige Prinzip alles zum Besten macht und daß dies der Grund der Dinge ist, die es für gut befunden hat im Einklang mit seinen Zwecken hervorzubringen, versuchen sie alles allein durch den Zusammenstoß unorganischer Teilchen zu erklären, indem sie die Bedingungen und die Mittel zusammenwerfen mit der wahren Ursache. Trotzdem stimme ich zu, daß die einzelnen Effekte der Natur sich mechanisch erklären lassen können und müssen, ohne jedoch ihre Zwecke und wunderbaren Anwendungen zu vergessen, welche die Vorsehung kunstvoll herbeizuführen verstanden hat. Aber die allgemeinen Prinzipien der Physik und Mechanik selbst hängen von der Leitung einer souveränen Intelligenz ab und können nicht expliziert werden, ohne sie in Betrachtung zu ziehen." (III 4 f.)

Gegenüber dem Versuch Cassirers, die ganze Leibnizinterpretation auf eine neue Grundlage zu stellen, indem er die Mathematik zum Angelpunkt des Systems und dadurch Leibniz zum Vorläufer Kants machen möchte, sei noch folgende Stelle angeführt:

„Deskartes sagt, daß zur Erklärung der Naturphänomene keine anderen Prinzipien nötig seien als die aus der abstrakten Mathematik gewonnenen oder die Wissenschaft von der Größe, Figur und Bewegung; noch keine andere Materie erkennt er an als jene, welche Gegenstand der Geometrie ist. Ich stimme ihm zwar durchaus zu, daß alle besonderen Naturphänomene mechanisch erklärt werden können und daß auf keine andere Weise die Ursachen der materiellen Dinge verstanden werden können. Aber das, meine ich, muß immer und stets im Auge behalten werden, daß die mechanischen Prinzipien selbst und daher die allgemeinen Gesetze der Natur aus höheren Prinzipien entspringen und nicht durch eine bloße Betrachtung der Quantität und der geometrischen Verhältnisse erklärt werden können, daß ihnen vielmehr etwas Metaphysisches innewohnt, das unabhängig von jenen Begriffen ist, welche die Einbildungskraft darbietet und sich bezieht auf eine der Ausdehnung entrückte Substanz. Denn außer der Ausdehnung und deren Veränderlichkeit wohnt der Materie selbst eine Kraft inne, oder eine Potenz des Handelns, die den Übergang bildet von der Metaphysik zur Natur, vom Materiellen zum Immateriellen. Jene Kraft hat ihre eigenen Gesetze, nicht allein jene aus einer absoluten und sozusagen brutalen Notwendigkeit wie in der Mathematik, sondern solche, die von einer vollkommenen Vernunft abgeleitet sind. Sind diese einmal in allgemeiner Erörterung aufgestellt, so kann nachher, wenn der Grund der Natur der Phänomene gegeben wird, alles

mechanisch bewältigt werden." Nachdem dann Leibniz gezeigt, daß bei dieser Einzelerklärung nicht die Seelen oder Formen verwendet werden dürfen, fährt er fort: „Wer dies bedenkt, wird im Philosophieren die Mitte halten und nicht weniger die Theologen als die Physiker befriedigen, und wird einsehen, daß von den Scholastikern dereinst nicht sowohl in der Annahme der substanzialen Formen gesündigt wurde als in deren Anwendung und zwar da, wo es sich vielmehr um die Modifikationen und Instrumente der Substanz handelt und um die Art des Handelns, das heißt den Mechanismus. Es hat die Natur gleichsam ein Reich im Reich und sozusagen ein doppeltes Wirkungsfeld, das der Vernunft und das der Notwendigkeit, oder das der Formen und das der Teile der Materie. Diese Wirkungsfelder sind nicht miteinander vermischt und werden jedes durch eigene Gesetze geleitet, und weder ist in den Modifikationen der Ausdehnung ein Grund von Wille und Vorstellung, noch in den Formen oder Seelen ein Grund der vegetabilischen und anderen organischen Funktionen zu suchen. Aber jene höchste Substanz, welche die gemeinsame Ursache des Ganzen ist, bewirkt kraft ihrer unendlichen Weisheit und Macht, daß zwei grundverschiedene Reihen in derselben körperlichen Substanz einander entsprechen und vollkommen miteinander übereinstimmen, gerade als wenn die eine durch den Einfluß der anderen gelenkt würde, und mag man die Notwendigkeit der Materie und die Ordnung der bewirkenden Ursachen ins Auge fassen, so wird man nichts ohne eine die Einbildungskraft befriedigende Ursache oder nichts außerhalb der mechanischen Gesetze des Mechanismus geschehend bemerken, oder mag man gleichsam die goldene Fessel der Zwecke oder den Umkreis der Formen als intelligible Welt betrachten, wo die Gipfel von Ethik und Metaphysik vermöge der Vollkommenheit des höchsten Urhebers in Eines verbunden sind, stets wird man bemerken, daß nichts ohne höchste Vernunft geschieht. Beides nämlich ist Gott: Form im höchsten Sinne oder erste Ursache und letzter Grund der Dinge. Unsere Aufgabe aber ist es, seine Spuren in den Dingen anzubeten und nicht nur über seine Instrumente im Operieren und die mechanische Wirkungsweise der materiellen Dinge, sondern auch über die feineren Gebrauchsweisen des wunderbaren Organismus nachzudenken und wie den Baumeister der Körper, so vor allem den Lenker der Geister, Gott und dessen alles auf das möglichst Vollkommene leitende Intelligenz zu erkennen, welche die vollkommenste Republik des Universums unter der Herrschaft des mächtigsten und weisesten Monarchen aufrichtete." (IV 390.)

Der Gottesbeweis aus der prästabilierten Harmonie der Dinge erreicht bei Leibniz seine Spitze bei der moralischen Welt: Gott ist das Postulat der Vernunft, weil ohne seine Existenz jene Übereinstimmung des Naturlaufes mit der sittlichen Weltordnung fehlen würde, welche ein moralisches Handeln überhaupt möglich macht. Leibniz behauptet dadurch seinen Platz unter den ersten Denkern, daß ihm die Frage des sittlichen Handelns die höchste ist. „Die Moral ist die eigentliche Wissenschaft und die große Angelegenheit des Menschen im allgemeinen, wie andererseits die verschiedenen Künste, welche verschiedene Teile der Natur betreffen, Einzelnen zukommen." (V 436.) „Wie wir nun eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der bewirkenden und dem

der Zweckursachen, hergestellt haben, so müssen wir hier noch eine zweite Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade hervorheben d. h. zwischen Gott, dem Architekten der Maschine des Universums und Gott, dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister. Diese Harmonie hat zur Folge, daß die Dinge durch die eigenen Wege der Natur zur Gnade führen und daß z. B. der Erdball auf natürlichem Wege genau zu den Zeitpunkten zerstört und wiederhergestellt werden muß, wo die Regierung der Geister zur Züchtigung der einen und zur Belohnung der anderen es erheischt." (VI 622.) „Das Theater der Körperwelt offenbart uns schon in diesem Leben durch das Licht der Natur mehr und mehr seine Eleganz, seitdem die Geheimnisse des Makrokosmos und des Mikrokosmos sich durch die neueren Entdeckungen zu enthüllen beginnen. Der vortrefflichste Teil der Dinge aber, der Gottesstaat, bietet ein Schauspiel, das in seiner Schönheit zu erkennen wir dereinst, durch das Licht der Glorie erleuchtet, werden beglückt werden. Denn jetzt kann er nur mit den Augen des Glaubens d. h. durch das unerschütterliche Vertrauen auf die Vollkommenheit Gottes berührt werden." (VI 460.)

Deskartes hatte eine Moral der Resignation aufgestellt, deren Identität mit jener der Stoiker Leibniz richtig erkannte. Von dem mechanischen Gottesbegriff des Cartesius aus war nichts anderes möglich. Wer nicht eine unendliche Weisheit und Liebe als die beiden ewigen Grundpfeiler der Weltordnung annimmt, kann nur zu einer stummen Ergebung in den unvermeidlichen Lauf der Dinge kommen — ohne Hoffnung auf die Zukunft. Das erklärt Leibniz für unzureichend. „Wie ich anderswo bewiesen habe, würde der Philosoph, wenn es weder Vorsehung noch zukünftiges Leben gäbe, in der Ausübung der Tugenden beschränkt sein. Denn er würde alles nur auf seine gegenwärtige Zufriedenheit beziehen. Und selbst diese Zufriedenheit, die schon bei den Alten vorkommt z. B. bei Sokrates, beim Kaiser Mark Aurel, bei Antonin, bei Epiktet, würde sicher nicht ohne jene schönen und großen Ausblicke, welche die Schönheit und Ordnung des Weltalls uns bis in eine unbegrenzte Zukunft eröffnen, so fest begründet sein. Sonst wird die Seelenruhe nur das sein, was man erzwungene Geduld (patience par force) nennt, so daß man sagen kann, die natürliche Theologie mit ihren zwei Teilen, dem theoretischen und dem praktischen, enthalte zugleich die rechte Metaphysik und die vollkommene Sittenlehre." (V 413.) „Es scheint, daß diese Kunst der Geduld, in der nach Deskartes die Kunst des Lebens besteht, noch nicht das Ganze ist. Eine Geduld ohne Hoffnung dauert nicht und tröstet nicht sehr. Hierin überragt Plato die anderen; denn er eröffnet die Hoffnung auf ein besseres Leben durch gute Gründe und nähert sich am meisten dem Christentum." (IV 298.) „Tut eure Pflicht und seid zufrieden mit dem, was kommt, nicht bloß deshalb, weil ihr der göttlichen Vorsehung oder der Natur der Dinge nicht entgegenwirken könnt, das dürfte genügen, um ruhig, nicht aber um zufrieden zu sein, sondern auch deshalb, weil ihr es mit einem guten Gebieter zu tun habt. Und das könnte man Fatum Christianum nennen." (VI 31.)

Leibniz erklärt es als eine Forderung der Vernunft, daß es möglich ſein muß, auf dem Reiche der Natur das der Sittlichkeit, das er mit einem theologiſch ungenauen Ausdruck Gnade nennt, zu erbauen. Er findet dieſes ideale Poſtulat verwirklicht durch die Forderung der Metaphyſik, daß Gott nicht bloß Baumeiſter, ſondern auch Monarch der Welt ſei, und erhebt ſich zu dem auguſtiniſchen Ideal des Gottesſtaates: „Deshalb ſind alle Geiſter, ſeien es Menſchen oder Genien, indem ſie kraft der Vernunft und der ewigen Wahrheiten mit Gott in eine Art Gemeinſchaft treten, Glieder des Gottesſtaates, d. h. der vollkommenſten vom größten und beſten aller Monarchen gebildeten und regierten Republik, wo es kein Verbrechen ohne Strafe, keine Handlung ohne angemeſſene Belohnung und endlich ſo viel Tugend und Glück als möglich gibt und dies nicht durch eine Störung der Natur, als ob das, was Gott den Seelen bereitet, die Geſetze der Körper verwirrte, ſondern gerade durch die Ordnung der natürlichen Dinge kraft der von Ewigkeit her zwiſchen den Reichen der Natur und der Gnade, zwiſchen Gott dem Architekten und Gott dem Monarchen vorausbeſtimmten Harmonie, ſo daß die Natur an ſich zur Gnade führt und die Gnade die Natur vervollkommnet, indem ſie ſich derſelben bedient.“ (VI 605.) „Gemäß dem Parallelismus zwiſchen den beiden Reichen, dem der Zweckurſachen und der bewirkenden Urſachen, darf man annehmen, daß Gott im Univerſum einen Zuſammenhang zwiſchen der Beſtrafung oder Belohnung und der böſen oder guten Tat eingerichtet hat, ſo daß die erſte immer von der zweiten herbeigeführt wird und Tugend und Laſter ſich ſelbſt ihren Lohn oder ihre Strafe verſchaffen gemäß der natürlichen Aufeinanderfolge der Dinge. Denn alles, was Gott tut, iſt harmoniſch und vollkommen.“ (VI 142.)

Leibniz ſprach es aber mit aller Entſchiedenheit aus, daß die im Naturzuſammenhang ſelbſt gegebene präſtabilierte Harmonie zwiſchen den ſittlichen Handlungen und ihren Folgen nicht ausreichen, um das ſittliche Handeln zu begründen. Obwohl man annehmen darf, ſagt er, daß Gott der Baumeiſter Gott den Geſetzgeber in allem befriedige und daher die Natur infolge der mechaniſchen Einrichtungen der Dinge Lohn und Strafe herbeiführe, ſo dürfe doch die Vergeltung nicht immer ſofort geſchehen. Der Plan Gottes ſei zeitlich unendlich weit verbreitet und ſchließe die Harmonie von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in ſich. Im Diesſeits entfalte ſich die Gerechtigkeit nicht erſchöpfend, wie Leibniz an Bierling ſchrieb. „Gewiſſe Regeln der Gerechtigkeit können in ihrer ganzen Ausdehnung und Vollkommenheit nur unter der Vorausſetzung des Daſeins Gottes und der Unſterblichkeit der Seele bewieſen werden. Diejenigen, welche die Gerechtigkeit nur auf die Notwendigkeiten dieſes Lebens und deſſen Bedürfniſſe gründen, ſtatt auf die Luſt, welche ſie darin finden ſollen, eine Luſt, welche, wenn Gott deren Grund bildet, am höchſten iſt, dieſe ſind einigermaßen mit der Geſellſchaft der Banditen zu vergleichen.“ (V. 186, 1705.) „Man kann ſagen, daß es einen gewiſſen Grad von Moral unabhängig von Gott gibt, aber daß die Betrachtung der Vorſehung Gottes und der Unſterblichkeit der Seele die Moral auf ihren Gipfel trägt.“ (III 429, 1711.) „Es könnte keine Vorſchrift, an die man ſich undiſpenſierbar gebunden fühlt, geben, wenn

es nicht einen Gott gäbe, der kein Verbrechen ungestraft und keine gute Handlung unbelohnt läßt.“ (VII 510, 1712.)

So hat Leibniz auf der Höhe seines Schaffens eine Lebensauffassung erreicht, von der er zutreffend behaupten konnte, daß sie die Vorschrift Christi mit den Forderungen der höchsten Vernunft vereine. Nicht wie die Stoiker und wie Deskartes mit Resignation, sondern mit dem höchsten Affekt der Liebe muß der Weise Gott und dem Universum gegenübertreten. „Die Liebe ist derjenige Affekt, welcher bewirkt, daß wir an den Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes Vergnügen finden, und nichts ist vollkommener, nichts entzückender als Gott ... Die Vollkommenheiten Gottes sind die nämlichen wie die unserer Seele, nur daß Gott sie in unbegrenztem Maße besitzt: er ist ein Ozean, von dem wir nur Tropfen empfangen haben. In uns lebt einiges Können, einiges Wissen, einiges Gute; in Gott ist alles vollkommen vorhanden. Ordnung, Ebenmaß und Harmonie entzücken uns; die Musik und die Malerei sind Proben davon. Gott ist ganz Ordnung. Er bewirkt die universelle Harmonie. Alle Schönheit ist ein Ausfluß seiner Strahlen.“ (VI 27, 1710.)

Nicht nur die eigene Glückseligkeit ist nach Leibniz dadurch gesichert, daß wir an dem Grundsatz festhalten, jenen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten, sondern nur wenn wir ein Teil der universellen Republik sind, deren Monarch Gott ist, der so viel Glück seinen Untertanen schafft als nur immer möglich ist, nur dann haben wir ein untrügliches Prinzip der Sittlichkeit, nämlich so viel zum allgemeinen Wohl beizutragen, als wir nur immer vermögen. (III 429, VI 462.) „Wer Gott liebt, liebt alle. Wer die Weisheit hat, liebt alle. Wer Weisheit hat, sucht aller Nutzen. Wer Weisheit hat, ist ein Freund Gottes. Ein Freund Gottes ist glückselig.“ (VII 77.) „Nichts ist dem Menschen nützlicher als der Mensch, nichts süßer als die Freundschaft, nichts kostbarer bei Gott als die vernünftige Seele. Alle zu lieben, auch unsere Feinde, keinen zu hassen, ist deshalb nicht mehr eine Vorschrift Christi als die der höchsten Vernunft.“.

II. Das Problem der Theodizee.

Wuchs so die präſtabilierte Harmonie als Gottesbeweis mitten aus dem System des Leibniz heraus, welches im Kampfe gegen Spinoza entstand, so war Leibniz gezwungen, seinen Grundgedanken zu vertiefen, weil demselben ein zweiter gefährlicher Gegner erstand, Pierre Bayle. Während Spinoza erst 100 Jahre nach seinem Tode zu Einfluß namentlich auf das deutsche Geistesleben gelangte, erhob Bayle schon zu seinen Lebzeiten mächtig sein Haupt in der europäischen Bildungsgeschichte.

Im Jahre 1696 erschien Pierre Bayles Dictionnaire, welches man mit Recht eines der wirkungsreichsten Bücher genannt hat, die je geschrieben wurden, jedenfalls das bedeutendste Denkmal der Skepsis aller Zeiten. In diesem Buche, in welchem wiederholt die Persönlichkeit des Leibniz als unbegrenzt in der Sphäre menschlichen Verdienstes gefeiert wird, waren Glauben und Denken auseinandergerissen, die Wahrheiten des Glaubens als der Vernunft widersprechend erklärt, dem Glauben aber trotzdem ein Asyl im Herzen zurückgelassen.

Unter dem Einflusse von Bayles Skepsis stand das geistige Lebenswerk des Leibniz. Er verglich sich selbst gegenüber Bayle mit dem Antäus der antiken Fabel, welcher geworfen mit verstärkter Kraft zum Siege sich erhob.

Über das Wörterbuch Bayles hielt Leibniz in dem Schlosse zu Charlottenburg Disputationen mit der hochbegabten Königin Sophie Charlotte von Preußen und ihrer Mutter Kurfürstin Sophie von Hannover, sowie anderen fürstlichen Frauen. Aus den Notizen hierüber entstand die Theodizee: „Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal“ (1710). Zu Beginn des Werkes feiert Leibniz den damals schon verstorbenen Bayle mit den Worten Virgils von Daphnis, daß er fleckenlos rein an der Schwelle des Olymps stehe und unter sich Wolken und Sterne sehe.

Dieses Werk stellt trotz seiner geringschätzigen Wertung durch einzelne neuere Kritiker die Blüte von Leibnizens Wirkung auf sein Zeitalter, ja auf die ganze Nachwelt dar, wie es denn die nächsten 100 Jahre das Lesebuch aller Gebildeten Europas mit Ausnahme Englands wurde. England dagegen besaß in Shaftesburys „Rapsodie der Moralisten“ den Beweis, daß das Übel nur Schein und der Plan einer Theodizee eine überflüssige Grille sei, ein Gedanke, der bei den englischen Lebenskünstlern bis heute vorherrschend geblieben ist.

Sehr viele Einzelheiten über den Einfluß der Leibnizschen Theodizee wurden in neuerer Zeit durch die Walter Simonsche Preisaufgabe der Kantgesellschaft „Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts“ ans Licht gestellt in den großenteils gründlichen Arbeiten von Kremer, Lempp, Lindau, Mühlenhardt, Wegener, Wolff usw., obwohl die meisten dieser Arbeiten den Schwerpunkt der Entwicklung irrigerweise in Kant statt in Leibniz sehen, ein Umstand, der bei dem gegenwärtigen Stande der Leibnizforschung noch begreiflich, aber dem Verständnis der Entwicklung nicht förderlich ist.

Der schärfste Stachel der Bayleschen Skepsis und der eigentliche Quellpunkt des modernen Pessimismus war der Begriff des Übels, welches überall von ihm geflissentlich als die Grundeigenschaft der Welt charakterisiert war. Ist Gott unendlich gut und heilig, wie kann er dann soviel Übel und Sünde in seiner Schöpfung aufkommen lassen?

Die Grundgedanken, die Leibniz in seiner Theodizee entwickelt, sind folgende:

Die Vernunft ist stets auf Seite der wahren Religion. Von Triumphen des Glaubens über die Vernunft reden, heißt Freudenfeuer nach einer Niederlage anzünden. Und zwar versteht Leibniz hier ausdrücklich unter Vernunft die Verkettung der Wahrheiten, die uns aus dem natürlichen Lichte des Geistes entspringen.

Leibniz geht nun von dem Axiom aus, daß an der Heiligkeit und Güte des Schöpfers sich nicht rütteln lasse, daß also die Lösung des Problems auf Seiten des geschöpflichen Faktors gesucht werden müsse. „So oft uns an den Werken Gottes etwas tadelnswert erscheint, muß man schließen, daß es uns nicht hinlänglich bekannt ist.“ (VI 446.) Er verschmäht den Weg, den später Hartley und andere einschlugen, das Übel schlank-

weg zu leugnen und zu behaupten, daß alle einzelnen Wesen in der Tat und allezeit unendlich glücklich seien. Leibniz sagt vielmehr: Es gibt Übel, aber nur soviele, als notwendig sind. Die Welt ist nicht in jedem einzelnen Punkte absolut gut; aber sie ist die beste von allen, die möglich waren. Der göttliche Wille ist nach ihm vom göttlichen Verstande abhängig und handelt nicht nach Zufall, Laune oder Leidenschaft, sondern kraft einer Neigung der Vernunft, die ihn zum Besten treibt. Hatte Deskartes gemeint, die Unabhängigkeit der ewigen Wahrheiten von Gott zu behaupten heiße den christlichen Gott dem Jupiter gleichsetzen, welcher dem Styx unterworfen sei, so erwidert Leibniz, die ewigen Wahrheiten seien unverletzlicher als der Styx des Jupiter. Vor diesen ewigen Wahrheiten stand Gott und berechnete, (mathesis quaedam divina seu mechanismus metaphysicus), durch welche der unendlich vielen Möglichkeiten am meisten Wesenheit ins Dasein übergeführt, am meisten Glück der Geister gefördert werde.

Die Frage: Woher das Übel? beantwortet Leibniz dahin, daß dasselbe metaphysisch notwendig mit der Existenz des Geschöpfes als begrenzten Wesens verbunden sei. Gehört also das Übel zur idealen Natur des Geschöpfes, so ist es unvermeidlich in jeder Schöpfung. Das ist eine jener ewigen Wahrheiten, die den Willen Gottes binden.

Der Mensch ist selbst die Quelle seiner Übel. So wie er ist, war er in der Idee Gottes. Das Böse war nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel, Objekt des göttlichen Willens. Das was Störung im Teile ist, ist Ordnung im Ganzen. Die Welt ist nicht für uns allein gemacht, außer wenn wir weise sind und uns in sie schicken. Die Tugend ist die edelste Qualität der Geschöpfe, aber nicht die einzige gute Qualität. Es gibt noch unendlich viele andere, die Gott anziehen, und das Resultat dieser Anziehungen ist die größtmögliche Fülle des Guten. Als Midas nur Gold hatte, war er ärmer als je.

Nach Leibniz ist auch das Ding in der Welt durch Millionen unsichtbarer Fäden mit dem Universum verbunden. Deshalb würde die Entfernung auch nur des kleinsten Übels aus der gegenwärtigen Weltordnung die Existenz der besten Welt unmöglich machen.

Die Welt ist ganz aus einem Stücke wie ein Ozean. Nichts kann an einem Punkte der Welt verändert werden, ohne daß ihre numerische Individualität zugrunde geht. Manches Gut läßt sich nur durch ein Übel erzielen. Oft haben selbst zwei Übel ein großes Gut bewirkt. Gäbe es nicht minder vollkommene Dinge, Tiere, Pflanzen, Mineralien, woran sollte denn die Vernunft sich schulen, woran denken? Allerdings könnte man sich mögliche Welten ohne Sünde und ohne Elend denken und daraus etwas schaffen, was den Romanen von Utopien und von den Senaramben gleicht. Allein die wirkliche Welt ist vollkommen.

Hatte Deskartes die Welt unter dem Gesichtspunkte einer auf das vollkommenste gebauten Maschine betrachtet, in welcher auch die Übel als Nebenwirkungen nicht ein Versagen der Schöpferkraft bedeuten, sondern nur die ewige Unverbrüchlichkeit der herrschenden Gesetze, so hat Leibniz, worauf neuestens Wolff besonders aufmerksam macht, erkannt, daß das Maschinengleichnis nur für den Bereich des Körperlichen gültig sei, nicht

aber für das Reich der Geister, welche der Endzweck der Schöpfung, die Offenbarung des göttlichen Wesens und selige Spiegel seiner Seligkeit sind. Leibniz hat vielmehr eine andere Analogie in Kurs gesetzt, die ästhetischer Art ist: Die Schöpfertätigkeit ist künstlerische Produktion; daher sind die einzelnen Übel nicht für sich zu betrachten, sondern als Teile der Allharmonie der Welt. „Ihr kennet die Welt erst seit drei Tagen und seht darin nicht weiter als eure Nase reicht, und doch findet ihr an ihr zu tadeln." Wir urteilen über die Welt wie Menschen, die in den unterirdischen Salzbergwerken Sarmatiens aufgewachsen sind und darum meinen, es gebe überhaupt kein anderes Licht als das armselige Geflimmer ihrer Lämpchen, das kaum ausreicht, die Karren dabei zu schieben. Bekannt ist der Vergleich, den Leibniz mit dem astronomischen Weltbilde anstellt: wie vor Kopernikus das Auge uns täuschte, so müssen wir auch in der Betrachtung der Übel das Auge in die Sonne stellen, um die wunderbare Schönheit zu sehen; an der scheinbaren Unordnung und Verwirrung ist unser Geist schuld, nicht die Natur. Wenn wir das Auge in die Sonne stellen, dann sehen wir, wie jeder Schmerz gut ist und die Harmonie des Ganzen wundervoll. Das Übel ist die tiefste metaphysische Voraussetzung des Schönen. Was die Dissonanzen in der Musik und die Schattenrisse auf einem Gemälde, sind die Übel in der Harmonie des Alls. Ohne Übel des Lebens gäbe es keinen Genuß seiner Güter. Es ist wie beim Schwertertanz: gerade an dem Schreckmittel erfreuen wir uns. Die Vollkommenheit des Universums setzt sich aus lauter mangelhaften Gliedern zusammen: durch jede Verbesserung des Einzelnen würde die Qualität des Ganzen unfehlbar verschlechtert. Im Ganzen aber gibt es unvergleichlich mehr Gutes als Schlimmes in der Welt, wie es unvergleichlich mehr Häuser als Gefängnisse gibt, während Bayle nur Spitäler und Kerker sieht.

Man weiß, daß Gott für das ganze Weltall Sorge trägt, dessen sämtliche Teile in enger Verbindung miteinander stehen, und man darf daraus schließen, daß er eine Menge an Rücksichten zu beobachten gehabt hat, deren Gesamtheit ihn zu dem Urteile bestimmt hat, daß es nicht angebracht sei, gewisse Übel zu verhindern. — Gott liebt das Menschengeschlecht. Nichts ist wahrer; aber der Gegenstand Gottes ist etwas Unendliches. Seine Sorgen umfassen das Universum. Gott vernachlässigt nicht die leblosen Dinge. Sie sind fühllos. Aber Gott hat Gefühl für sie. Die Tiere sind vernunftlos. Aber Gott hat Vernunft für sie. Soll Gott die Sonne deshalb nicht so stark leuchten lassen, als es für das Ganze notwendig ist, weil dadurch einige Gegenden austrocknen? Gott sieht sicher mehr auf einen Menschen, als auf einen Löwen. Aber man kann kaum behaupten, daß ein einziger Mensch vor dem ganzen Löwengeschlechte den Vorzug verdient. —

Die Theodizee des Leibniz unterscheidet sich dadurch von ähnlichen Versuchen, daß sie auf die Erklärung der göttlichen Absichten im einzelnen und damit auf eine seichte Nivellierung des Weltschmerzes verzichtet. Er führt mit Recht als Grund für diese Reserve an, daß der menschliche Geist keinen Einblick in die unermeßlichen Perspektiven des göttlichen Weltplanes haben könne. „Es scheint mir, daß der Grund für die Zulassung

des Übels in den ewigen Möglichkeiten liegt, denen zufolge diese Art des Universums, welche das Übel enthält und die zur tatsächlichen Existenz zugelassen worden ist, sich unter allen möglichen Arten als die im Ganzen vollkommenste ergibt. Man gerät jedoch auf Abwege, wenn man mit den Stoikern im einzelnen diese Nützlichkeit des Übels dartun will, das das Gute hervorhebt, wie Augustinus im allgemeinen richtig erkannt hat, und das sozusagen ein Schritt zurück ist, um besser vorwärts springen zu können. Denn kann man in die unendlichen Einzelheiten der allgemeinen Harmonie eintreten?" (IV. 567, 1712.)

Leibniz hat damit klaren Blickes die Gefahr erkannt, welcher seine Schüler zum Opfer fielen, wodurch sie die Theodizee dem Gespötte auslieferten: „Es muß sehr unvernünftig sein, nicht mit den allgemeinen Gründen, die wir gegeben haben, zufrieden zu sein, deren Einzelheiten uns unzugänglich sind. Also anstatt (mit Deskartes) seine Zuflucht zu einem absoluten Beschluß zu nehmen, der, da er ohne Grund ist, unvernünftig ist, oder zu Gedanken, die nicht hinreichen, die Schwierigkeiten aufzulösen, und andere Gründe nötig haben, wird es das Beste sein, im Einklang mit Paulus zu sagen, daß es hiefür gewisse große Gründe der Weisheit oder Kongruität gibt, die den Sterblichen unbekannt und in der allgemeinen Ordnung begründet sind, deren Ziel die größte Vollendung des Weltalls ist, die Gott ins Auge gefaßt hat." (IV 457, 1686.)

„Es genügt, dieses Zutrauen zu Gott zu haben, daß er alles zum Besten macht und daß nichts denen schaden könne, die ihn lieben. Aber im besonderen die Gründe zu erforschen, die ihn bewogen haben, gerade diese Ordnung des Weltalls zu wählen, die Sünden zu dulden, die Gnadenakte des Heils auf bestimmte Weise auszuteilen, das überschreitet die Kräfte eines endlichen Geistes, solange er nicht zum Genuß der Gottanschauung gelangt ist. Trotzdem kann man manche allgemeine Bemerkung über den Gang der Vorsehung in der Regierung der Dinge machen. Man kann sagen, daß der, welcher vollkommen handelt, ähnlich einem vortrefflichen Geometer ist, der die besten Konstruktionen eines Problems zu finden weiß." (IV 430, 1686.) „Weil Gott es für gut befunden hat, daß Judas existierte, ungeachtet der Sünde, die er vorhersah, so muß dieses Übel mit Zinsen aufgewogen werden im ganzen Universum, daß Gott daraus ein größeres Gut ziehen und es sich herausstellen wird, daß diese ganze Folge der Dinge, in welche die Existenz dieses Menschen mit einbegriffen ist, die vollkommenste unter allen anderen möglichen Gestaltungen ist. Aber immer die bewunderungswürdige Sparsamkeit dieser Wahl auseinanderzusetzen, das übersteigt unsere Kräfte als Erdenpilger. Hier ist die richtige Zeit, die Hoheit der göttlichen Dinge anzuerkennen, die Tiefe und den Abgrund der göttlichen Weisheit, ohne ein einzelnes zu suchen, das unendliche Erwägungen einschließt." (IV 455, 1686.)

Leibniz versäumt auch nicht, immer wieder darauf hinzuweisen, daß menschliches Messen unzulänglich ist gegenüber dem, der mit Ewigkeiten rechnet: „Die Welt ist nicht bloß eine bewunderungswürdige Maschine, sondern auch, insoweit sie aus Geistern besteht, der beste Staat, durch welchen den Geistern möglichst viel Glückseligkeit oder Freude zugewandt wird, worin ja die physische Vollkommenheit derselben besteht. Aber,

wird man einwenden, in der Welt erfahren wir das gerade Gegenteil; denn den Beſten ergeht es ſehr oft am ſchlechteſten, und nicht bloß die unſchuldigen Tiere, ſondern auch die unſchuldigen Menſchen werden oft hart heimgeſucht und ſelbſt durch Martern getötet. Überhaupt aber erſcheint die Welt, zumal wenn die Regierung des Menſchengeſchlechtes ins Auge gefaßt wird, eher wie ein verworrenes Chaos denn als eine von der höchſten Weisheit geordnete Sache. Ich gebe zu, daß dies allerdings auf den erſten Blick ſo ſcheint. Bei genauerer Betrachtung erhellt jedoch, daß ſchon nach dem oben Geſagten a priori das Gegenteil angenommen werden muß, nämlich, daß von allen Dingen, mithin auch von den Geiſtern die höchſte Vollkommenheit erlangt wird, die nur möglich iſt. Denn in Wahrheit iſt es unbillig, vor Einſicht des ganzen Prozeſſes ein Urteil zu fällen, wie die Rechtsgelehrten ſagen. Wir kennen nur einen geringen Teil der ſich ins Unermeßliche erſtreckenden Ewigkeit. *Denn wie winzig iſt die Erinnerung der paar Tauſend Jahre, von denen uns die Geſchichte erzählt!* Und doch urteilen wir nach einer ſo kleinen Erfahrung über das Unermeßliche und Ewige!“ (VII 306, 1697.)

Leibniz ſcheut ſich nicht, des Rätſels letzte Löſung dem chriſtlichen Glauben zu überlaſſen. Sehr ſchön ſagt er in der Theodizee: „Bis hieher ſind wir vom Lichte der Natur und vom Lichte der Gnade erleuchtet, aber noch nicht vom Lichte der Glorie. Hier auf Erden ſehen wir die ſcheinbare Ungerechtigkeit und glauben und wiſſen ſogar die Wahrheit von der verborgenen Gerechtigkeit Gottes. Schauen aber werden wir dieſe Gerechtigkeit erſt, wenn die Sonne der Gerechtigkeit ſich zeigen wird, ganz wie ſie iſt.“ (VI 98.)

Hier erhebt ſich eine vom chriſtlichen Standpunkte aus tiefgreifende Frage: Iſt die Grundanſchauung des Leibniz von *den beſten aller möglichen Welten* mit dem Chriſtentum vereinbar? Die Frage wird gewöhnlich von den Theologen verneint. Pohle z. B. meint, eine Welt, in welcher es weder Sünden noch Leiden gäbe, wäre beſſer als die gegenwärtige. Dem ſcheint der Hymnus des Karſamstags zu widerſprechen: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!

Theologiſcherſeits wird hier gewöhnlich überſehen, daß Leibniz die göttliche Freiheit nicht geleugnet, ſondern im Gegenteil zur Verteidigung dieſer Freiheit ſein Syſtem aufgeſtellt hat. Mit Recht hat *Görland* betont, daß es von größter Bedeutung iſt, das Spezifiſche des Leibnizſchen Gottesbeweiſes darin zu ſehen, daß der Satz vom zureichenden Grunde, den er in ſeinem Todesjahre (1716) als die einzige Stütze des Gottesbeweiſes erklärt, nicht primär auf eine causa efficiens ſchließt, ſondern auf eine Zweckurſache. Die bloße kauſale Notwendigkeit führte ihn nicht über Spinoza hinaus. Auch dieſer ſchloß vom Daſein der Welt auf eine notwendige und ewige Subſtanz. Gott erhebt ſich, das erkannte Leibniz, erſt dadurch über den Begriff der Natur, daß er nicht bloß als erſte Urſache, ſondern als letzter Grund (ultima ratio) begriffen wird. Der Satz des zureichenden Grundes in der neuen Formulierung, welche Leibniz ihm gegeben hat, ſchließt primär auf letzteren. Er führt nicht auf ein bloß *notwendiges* Weſen, ſondern auf ein *vollkommenes* Weſen, in welchem die *Möglichkeit* anderer Welten und deshalb die *Zufälligkeit*

dieser Welt durch die Priorität seines Verstandes vor seiner Macht ihre Erklärung findet. Diese Substanz muß Einsicht besitzen. Denn da die bestehende Welt zufällig ist und eine Unzahl anderer Welten ebenso nach dem Dasein strebten wie sie, so muß die Ursache der Welt auf alle diese möglichen Welten Rücksicht genommen haben, um eine von ihnen zu bestimmen. Diese Beziehung auf die Möglichkeiten kann nur die Leistung eines Verstandes sein, der die Ideen von ihnen hat, und die Wahl einer bestimmten kann nur die Tat des Willens sein. So formuliert Leibniz selbst in der Theodizee (VI 106 f) den Gottesbeweis.

Mit scharfem Blick hatte Leibniz gerade hier die Achillesferse des spinozistischen und cartesianischen Systems gesehen, daß die Materie nach ihnen alle Formen nach und nach annehmen sollte, welche möglich sind, und indem der französische Bischof Maret in neuerer Zeit versuchte, den Optimismus des Leibniz dadurch zu verbessern, daß er behauptete, in der Unermeßlichkeit des Raumes und der Zeit kämen alle Vollkommenheiten Gottes successiv zur Entfaltung, hat er den Grundirrtum des Cartesius erneuert. Leibniz hat weit die Konsequenzen einer solchen Idee bis hinein in die Wiederkunftsidee Nietzsches vorausgesehen, wenn er sagt: „Ich glaube nicht, daß man eine gefährlichere Behauptung als diese bilden könnte. Denn wenn die Materie alle möglichen Formen nach und nach annimmt, so folgt, daß man sich nichts so Absurdes und zu allem Gerechten im Gegensatz Stehendes vorstellen kann, das nicht geschehen wäre oder eines Tages da ist. Das sind geradezu die Ansichten, die Spinoza klarer auseinandergesetzt hat, daß nämlich Gerechtigkeit, Schönheit, Ordnung etwas Subjektives sind, daß aber die Vollkommenheit Gottes in diesem Reichtum seiner Handlung besteht, derart, daß nichts möglich oder passend sei, was er nicht hervorbringt. Das ist auch die Meinung von Hobbes, der behauptet, daß alles, was möglich sei, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sei und daß es nicht statthaft sein wird, sich etwas von der Vorsehung zu versprechen, wenn Gott alles hervorbringt und keine Wahl unter den möglichen Wesen trifft.“ (IV 283, 1680.)

Das war die Pforte, durch welche der Pantheismus in das moderne Denken eindrang. Diese Pforte gerade wollte Leibniz schließen. Um Gottes Wahlfreiheit zu retten, behauptete er die beste Welt. Mit aller nur möglichen Schärfe betont er, daß er die Freiheit Gottes nicht antaste: „Gott die Freiheit absprechen zu wollen, weil er immer das beste wolle, das heißt die Begriffe verwirren, die Macht und den Willen, die metaphysische Notwendigkeit und die moralische, die Wesenheiten und die Existenzen.“ (VII 390, 1715.) „Der Beschluß zu schaffen, ist frei. Gott ist zu allem Guten geneigt. Das Gute und sogar das Beste macht ihn geneigt zum Handeln, aber es zwingt ihn nicht. Denn seine Wahl macht das vom Besten Verschiedene durchaus nicht unmöglich. Es bewirkt nicht, daß das, was Gott unterläßt, einen Widerspruch enthält.“ (Theodizee VI 255.)

In diesem Sinne also sagt Leibniz in der Theodizee: „Gottes Wille ist immer gefesselt. Er kann es nur sein durch das Beste. Gott kann nie einen Willen haben, der von den ewigen Wahrheiten unabhängig wäre. Ein solcher Wille würde vernunftwidrig sein.“ (VI 315.)

Man tut Unrecht, wenn man gegen Leibniz argumentiert, eine beſte Welt ſei ein Widerſpruch. Leibniz hat ſelbſt ſtets betont, daß eine „größtmögliche Zahl“ und eine „höchſtmögliche Geſchwindigkeit“ ein Widerſpruch ſei. Er geht nicht vom Geſchöpfe, ſondern von Gott aus. Gott handelt ſo gütig und ſo barmherzig, als es überhaupt möglich: „Gott handelt im Beſitze der unendlichen und höchſten Weisheit auf die vollkommenſte Weiſe, und zwar nicht nur im metaphyſiſchen, ſondern auch im moraliſchen Sinne geſprochen.“ (IV 427, 1686.)

Mit dieſen Einſchränkungen kann man die Lehre von der beſten Welt nicht beanſtanden. Haben doch zahlreiche Theologen unbedenklich geſagt, die gegenwärtige Weltordnung, welche in der Inkarnation des Gotteslammes gipfelt, ſei die beſte von allen möglichen Welten. Man ſoll die Hand des Leibniz nicht zurückſtoßen, wo ſie im Begriffe iſt, in zarteſter Vorſicht das Heiligtum des Chriſtentums gegen das moderne Denken zu verteidigen.

„Durch die Vernunft zum Beſten beſtimmt werden, iſt der höchſte Grad der Freiheit,“ ſagt Leibniz in der Theodizee. „Wenn die Freiheit darin beſtände, das Joch der Vernunft abzuſchütteln, ſo ſind die Wahnſinnigen die freieſten Weſen.“ „Nur Gott iſt vollkommen frei ... Was die Gottheit bindet und beſtimmt, iſt die eigene Natur Gottes, ſeine eigene Vernunft, eine glückliche Notwendigkeit, ohne die er weder weiſe noch gut wäre.“ So hat denn auch, wie Brentano nachwies (Ariſtoteles 111, 115, 147), Ariſtoteles die Lehre von der beſtmöglichen Welt aufgeſtellt.

In der *Literatur* haben wenige Bücher ihrem Jahrhundert ſo ſehr ihren Stempel aufgedrückt wie die *Theodizee* des Leibniz. Nicht bloß ſind die großen Theodizeegedichte eines Haller und Uz, Gellert und Wieland von Leibnizſcher Metaphyſik getränkt; ſondern noch deutlicher zeigt ſich die Wirkung ſeiner Problemſtellung bei jenen, welche ſeine Grundanſchauungen von ſo entgegengeſetzten Standpunkten aus bekämpften wie Voltaire, Rouſſeau und Hume, oder welche wie Alexander Pope, Joung, Thomſon, Johnſon von dem wirklichen Geiſte des Leibniz weit entfernt waren. Zwar war auch in Deutſchland die Populariſierung der Theodizeegedanken des Leibniz durch *Wolff* und ſeine Schule, welche ein glattes Nützlichkeitsſyſtem in das Univerſum hineinlaſen, eine Gefahr für die Theodizee ſelbſt. Gegen dieſe triviale Verflachung richtete ſich der beißende Spott im „Candide“ des Voltaire. Allein die führenden Geiſter blieben im Bannkreis der Ideen von Leibniz, und ſo kam es, daß letztere wie ein goldener Faden durch die koſtbarſten Schätze unſerer deutſchen Nationalliteratur ſich hindurchziehen. Die Hamburgiſche Dramaturgie *Leſſings* iſt, worauf man erſt neueſtens aufmerkſam geworden iſt, in den weſentlichen Prinzipien der Kunſtlehre von Leibnizſcher Theodizee beherrſcht, und auch der Leitgedanke von Leſſings letzter Schrift über die „Erziehung des Menſchengeſchlechtes“ iſt nur die ſchöpferiſche Fortbildung des Zentralgedankens der Leibnizſchen Philoſophie, der aber jetzt erſt von einem kongenialen Kopf in ſeiner unermeßlichen Fruchtbarkeit begriffen wurde.

Herders beſte Werke werden von der Kritik als geradezu aus dem Mittelpunkte der Leibnizſchen Welt- und Seelenlehre herausgeſchrieben charakteriſiert (Haym), und ſeine Entfaltung der eſoteriſchen Theodizee-

gedanken des Leibniz als eines der glänzendsten Phänomene der menschlichen Geistesgeschichte überhaupt bezeichnet (Wolff). Herder ist es denn auch, der in der Grundfrage der Theodizee, der Frage nach dem Ursprung des Übels, den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sieht, die älteste Prüfung des Menschen, welche ohne Zweifel auch die letzte bleiben werde.

Eine ganz hervorragende Rolle spielt die Gedankenwelt der Leibnizschen Theodizee bei Schiller. Ein pessimistischer Grundzug tritt im Geistesleben Schillers schon in jungen Jahren hervor. So singt er in seiner Melancholie an Laura:

„Unsere stolz auftürmenden Paläste,
unsrer Städte majestät'sche Pracht
ruhen all auf modernden Gebeinen;
deine Nelken saugen süßen Duft
aus Verwesung; deine Quellen weinen
aus dem Becken einer — Menschengruft."

Und im Spaziergang unter den Linden läßt er seinen Wollmar sagen:

„Jahrtausendelang zehrt sie (die Natur) nur an dem Abtrag von der Tafel des Todes, kocht sich Schminke aus den Gebeinen ihrer eigenen Kinder und stutzt die Verwesung zu blendenden Flittern. Es ist ein unflätiges Ungeheuer, das von seinem eigenen Kot, vieltausendmal aufgewärmt, sich mästet, seine Lumpen in neue Stoffe zusammenflickt und großtut und sie zu Markte trägt und wieder zusammenreißt in garstige Lumpen ... Man sage es unseren Fürsten, die mit einer zuckenden Wimper zu vernichten meinen ... Mögen sie zusehen, wie die Schaufel des Totengräbers den Schädel Yoriks so unsanft streichelt. Was dünkt sich ein Weib mit ihrer Schönheit, wenn der große Cäsar eine anbrüchige Mauer flickt, den Wind abzuhalten?"

„Wohin nur ein Samenkorn des Vergnügens fiel, sprossen schon tausend Keime des Jammers. Wo nur eine Träne der Freude liegt, liegen tausend Tränen der Verzweiflung begraben. Hier an der Stelle, wo der Mensch jauchzte, krümmten sich tausend sterbende Insekten. In eben dem Augenblick, wo unser Entzücken zum Himmel wirbelt, heulen tausend Flüche der Verdammnis empor. Jeder Tropfen Zeit ist eine Sterbeminute der Freuden, jeder wehende Staub der Leichenstein einer begrabenen Wonne. Auf jeden Punkt im ewigen Universum hat der Tod sein monarchisches Siegel gedrückt. Auf jedem Atome lese ich die trostlose Aufschrift: Vergangen."

Ja der Pessimismus Schillers greift noch viel tiefer. Im Urtext des Liedes „Freigeisterei der Leidenschaft" heißt es:

„Dich hätten sie als den Allguten mir gepriesen, als Vater mir gemalt?
So wucherst du mit meinen Paradiesen,
mit meinen Tränen machst du dich bezahlt?
Bestìcht man dich mit blutendem Entsagen?
Durch eine Hölle nur
Kannst du zum Himmel eine Brücke schlagen?
Nur auf der Folter merkt dich die Natur?

O diesem Gott laßt unsere Tempel uns verschließen
Kein Loblied feire ihn
Und keine Freudenträne soll ihm weiter fließen,
Er hat auf immer seinen Lohn dahin."

Liest man derartige Stellen in den Werken des jungen Schiller, so muß man sich wundern, warum nicht Schiller der Schopenhauer seines Jahrhunderts geworden ist. Dann wären uns die kostbarsten Blüten seines Genius vorenthalten worden, und der oberste Bannerträger des deutschen Idealismus wäre zum Prediger eines finsteren, tatenlosen Pessimismus geworden. Was Schiller vor dem Abgrunde des Pessimismus zurückgehalten hat, war nicht das platte und zerbrechliche Rüstzeug des Vulgäroptimismus der Aufklärungszeit, sondern die Kunstidee, jenes strahlende Juwel in seinen Schriften, das nach dem Zugeständnisse aller neueren Forscher den Geistesschätzen des Leibniz entstammt. Zwar hatte auch die vulgäre Philosophie vielfach den Vergleich der schöpferischen Tätigkeit Gottes mit dem künstlerischen Schaffen gebraucht. Allein nur im Systeme des Leibniz, seiner Lehre von den Monaden und der prästabilierten Harmonie, sah Schiller jene Prinzipien in tiefer Gedankenfolge verbunden, welche seine Kunstidee, die er Körner gegenüber so sehr rühmt, ausmachen. Daß dabei Lessings Dramaturgie ihm die Gedanken des Leibniz wesentlich vermitteln half, ist schon öfters zutreffend beobachtet worden. Es ist das echteste Kriterium des Idealismus, daß Schiller nicht in photographischer Naturtreue das Wesen der rechten Kunst erkennt, weil ja die Vorsehung auf das angefangene Werk in diesem Jahrhundert vielleicht erst im folgenden das Siegel drückt, und weil höhere Geister die zarten Spinngewebe einer Tat durch die ganze Dehnung des Weltsystems laufen und vielleicht an die entlegensten Grenzen der Zukunft und Vergangenheit anhängen sehen, wo der Mensch nichts als das in freien Lüften schwebende Faktum sieht.

Sogar die letzte Gestalt der Schillerschen Theodizee, betreffs deren man öfter seine völlige Abhängigkeit von Kant behauptet hat, ist nicht minder tief von Leibniz beeinflußt. Schiller gelangte seit 1791, seit seiner tieferen Bekanntschaft mit Kants Werken, zu einem Verzichte auf die Harmonisierung der äußeren Natur: Der Umstand, daß die Natur aller Regeln des Verstandes spotte, daß sie auf ihrem eigenwilligen, freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub trete; daß sie hier eine Ameisenwelt erhalte, dort ihr herrlichstes Geschöpf, den Menschen, in ihre Riesenarme fasse und zerschmettere; daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwende und an einem Werk der Torheit oft jahrhundertelang baue, treibe das Gemüt unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, zwinge den Menschen, daß er, ergriffen von der ewigen Untreue alles Sinnlichen, nach dem Beharrlichen in seinem Busen greife.

Gewiß finden sich in diesen Gedanken Anklänge an den Kantischen Dualismus zwischen empirischer und intelligibler Welt. Allein ganz unkantianisch dabei ist Schillers Auffassung, daß es unmöglich sei, durch Naturgesetze die Natur selbst zu erklären. Diese Auffassung ist vielmehr

identiſch mit der des Leibniz, wornach die Materie nichts und darum alle Vorſtellungen der materiellen Dinge nur konfuſe Vorſtellungen ſind, die nicht in ſich ſelbſt geklärt, ſondern nur durch Auflöſung in das rein Geiſtige verdeutlicht werden können. Nur dieſe Leibnizſche Idee, nicht aber die Kantſche, kann mit der Auffaſſung Schillers vom Erhabenen, mit der höchſten geiſtigen Errungenſchaft ſeines Lebens, in volle Deckung gebracht werden. Kant hat an der vollen Geſetzmäßigkeit des Reiches der Erſcheinungen niemals gezweifelt. Er hat die Anwendung der Verſtandesgeſetze auf das tranſcendente d. h. hinter den Erſcheinungen liegende Gebiet beſtritten. Den umgekehrten Standpunkt nimmt Schiller ein. Er verzichtet darauf, das Reich der Erſcheinungen zu erklären, findet aber in der Ideenwelt alle Verſtandesgeſetzmäßigkeit erfüllt. Wenn trotzdem Schiller an Körner 1793 ſchrieb, eine Kantſche Theodizee müßte poetiſcher ſein als eine Leibnizſche, ſo war das eine Selbſttäuſchung. Er hat deshalb den Vorſatz, eine ſolche zu ſchreiben, niemals ausgeführt.

Weit kürzer können wir uns bei Goethe faſſen. Der optimiſtiſche Zug, der auf dem Lebenswerk von Goethe liegt, iſt nicht ohne Beeinfluſſung durch Leibniz entſtanden. Was iſt es andres als die Monaden des Leibniz, wenn Goethe die Himmelskräfte feiert, welche auf und niederſteigen und ſich die goldenen Eimer reichen, harmoniſch all das All durchklingen? Übrigens hat ſchon Falk in ſeiner Schrift „Goethe in ſeinem perſönlichen Umgang“ den Nachweis geliefert, daß Goethe eine eigentliche Monadenlehre ausgebildet hat, was nicht im Anſchluſſe an Giordano Bruno, ſondern an Leibniz geſchah.

Am konſequenteſten wurden die Theodizeegedanken des Leibniz, wenn auch in pantheiſtiſcher Umbiegung, zu einem Syſtem ausgebaut durch jenen Schüler Kants, in dem ſelbſt Eucken das großartigſte Denkergenie der Weltgeſchichte finden will, nämlich durch Hegel. Obwohl er die Theorie des Leibniz von der beſten Welt eine langweilige Auffaſſung genannt hat, ſo iſt doch gerade das Charakteriſtikum ſeines Syſtems gegenüber dem peſſimiſtiſchen Grundzug des Kantſchen Denkens dieſes, daß er zum erſten Male den ſeit Leibniz tauſendmal variierten Grundgedanken zum Syſtem ausgebaut hatte: „Tout est bien“, nur daß Hegel, aber ganz richtig im Sinne des Leibniz, überſetzte: Alles Wirkliche iſt vernünftig. Die beiden großen Reiche der Wirklichkeit, die Natur und die Geſchichte, ſind ein kriſtallklarer Diamant, durchleuchtet vom Lichte der Vernunft.

Ergänzend neben Hegel erhob ſich Schelling: Die Welt iſt ein Kunſtwerk. Tag und Nacht ſchafft Gott vor unſeren Augen in allen Werkſtätten der Natur nichts als Schönheit und Kunſt. Die Welt iſt das Paradies, der Himmel ſelbſt, der alles Geheimnisvolle, alles Göttliche, alle Schätze in ſich trägt.

Gerade durch Hegel und Schelling in ſeiner erſten Periode iſt der Kern des Leibnizſchen Optimismus vielfach in unſere Literatur übergeleitet worden. Iſt es doch charakteriſtiſch, daß ſelbſt neueſtens wieder der Hegelſche Ideenſtrom, in zahlreiche Bäche und Rinnſale verteilt, mannigfach unvermerkt unſer deutſches Geiſtesleben durchrieſelt, daß zahlreiche neuere Werke über Äſthetik, Kulturgeſchichte, Rechtsphiloſophie noch

immer von Hegelschen Gedanken gespeist sind. Dabei ist die Grundidee, nämlich der charakteristisch gestaltete Gedanke an perpetuierliche Entwicklung, der Glaube an einen ununterbrochenen Fortschritt, an den restlos vernünftigen Kern des Lebens ohne Zweifel im ganzen Umkreise der neueren Philosophie originale Schöpfung des Leibniz.

Allein ebenso gewiß ist, daß im Ganzen und Großen in den beiden letzten Generationen der Grundgedanke der Leibnizschen Theodizee von der bestmöglichen aller Welten und von der idealen Zweckmäßigkeit des Weltprozesses im Ganzen und Großen aufgehört hat, der oberste Leitstern unserer Kunst und Literatur zu sein. Schopenhauer hat mit mächtiger Faust das Gebäude des klassischen Optimismus zertrümmert und den Wahn zerstört, als seien die Übel nur kleine, notwendige Schattenrisse im herrlichen Weltgemälde. Er holte auch den Spott des Voltaireschen „Candide" gegen Leibniz wieder hervor, von dem er geringschätzig sagte, daß er es leicht hatte, in fürstlichen Parks zwischen geschorenen Hecken Prinzessinnen mit Unterhaltungen über die Identitas indiscernibilium über die Rätsel des Daseins wegzutäuschen.

Wer möchte leugnen, daß Schopenhauer der Kunst und Literatur ein ganz anderes Gepräge gegeben hat? An Stelle des Glaubens an die Weltharmonie, ein Begriff, der als verklärender Stern über den edelsten Geistesschöpfungen unserer Klassiker schwebte, wurde der Weltschmerz und die dumpfe Resignation des Buddhismus die charakteristische Note der modernen Literatur. Ein Vergleich z. B. eines modernen Gedichtes mit einem Stück klassischer Lyrik läßt den Unterschied grell in die Augen treten. Vollends der modernen Kunst ging der Glaube an Sinn und Wert des Lebens, an die Souveränität und den Triumph des Geistigen und Idealen im Weltprozesse völlig verloren. Alles, was uns der moderne Impressionalismus gebracht hat, geht in einer seiner Hauptwurzeln auf das veränderte Weltbild Schopenhauers zurück. Nach ihm ist die Kunst der geflügelte Engelskopf ohne Leib; sie hat nur den Zweck, den Menschen für Augenblicke die Tragik des Lebens vergessen zu machen. Die moderne Kunstrichtung mit ihrem prinzipiellen Verzicht auf die schöpferische Berührung mit den höchsten Gütern, mit ihrer prinzipiellen Beschränkung auf den momentanen Sinnenreiz, mit ihren Ton-, Farben-, Licht- und Linienbrocken, wie Momme Nissen sie so trefflich charakterisiert, mit ihrem ausgesprochenen Grundsatz: Es gibt keine Menschen, sondern nur Flecken, hat nirgends eine so konsequente, philosophische Programmstellung aufzuweisen wie in Schopenhauers Kunstbegriff. Und was die Entsittlichung unserer Kunst betrifft, so wird derjenige, der den Einfluß Schopenhauers kennt, dieselbe zum mindesten im gleichen Maße auf das zurückführen, was Schopenhauer über die metaphysische Bedeutung des Geschlechtsreizes geschrieben hat, wie auf fremdländische Importage.

Dieser vorläufige Überblick über das Schicksal des Theodizeegedankens im modernen Denken war notwendig, um zu zeigen, wie schwerwiegend Leibniz' Gottesbeweis aus der präftabilierten Harmonie war. Leibniz hatte mit feurigen Farben hervorgehoben, wie dieser Gedanke der Harmonie des Universums uns die schönen und großen Ausblicke in eine unbegrenzte Zukunft eröffnet. „Ein stetiger und freiester Fort-

schritt des gesamten Weltalls bis zur Höhe der allgemeinen Schönheit und Vollkommenheit der göttlichen Werke findet statt, so daß es zu immer höherer Kultur gelangt." (VI 308, 1697.) „Es bestehen nicht nur die immateriellen Substanzen immer, sondern auch ihr Leben, ihre Fortschritte sind geregelt in der Richtung des Weges nach einem gewissen Ziel oder vielmehr in der weiteren und weiteren Annäherung, wie es die Asymptoten tun. Und obgleich man manchmal sich entfernt, wie die Linien, welche Umkehrungen machen, so bleibt es doch dabei, daß der Fortschritt überwiegt und endlich den Sieg davonträgt" (VI 507, 1702.) Ja bis zu dem Satze versteigt sich Leibniz: „Es kann der Fortschritt nie zu einer Grenze gelangen." (VI 308, 1697.) Und gegenüber dem Pessimismus ruft er aus: „Das Gute schreitet ins Unendliche fort, während das Übel seine Grenzen hat." (1. Anhang zur Theodizee.)

Leibniz hatte aber stets beigefügt, die hier vorausgesetzte Harmonie des Universums, auf welche die Entdeckungen der Naturwissenschaften hinwiesen, sei undenkbar ohne Gott: „Es würde keineswegs möglich sein, daß die Dinge so vollkommen unter sich selbst durch eine prästabilierte Harmonie übereinstimmen, wenn ihre gemeinsame Ursache nicht allmächtig und vorsehend wäre." (III 354, 1704.)

So glänzend die Ausstattung war, welche unsere klassische Literatur dem Gedanken der Harmonie und des Fortschrittes gab und so innig derselbe in unsere kostbarsten, nationalen Geistesschätze verflochten war, er mußte in die Brüche gehen. Lessing, Goethe, Schleiermacher, der nachkantische Idealismus warfen sich Spinoza in die Arme. So war es unausbleiblich, daß der idealistische Grundgedanke des Leibniz, die Welt sei Geist und nichts als Geist, in der Entwicklung des deutschen Idealismus ausgerottet wurde. In dem Maße, als der Gottesgedanke verdünnt und ausgelöscht wurde, geschah dies mit dem wirklichen Idealismus. Sogar in den Naturwissenschaften, zu deren säkularen Bahnbrechern Leibniz gehörte, obsiegte der Satz des J. St. Mill, der große Plan der Natur verrate keine Spur von einem gütigen Schöpfer. So mußte an Stelle der Harmonie in der Entwicklung des modernen Denkens die Disharmonie, der Kampf (Darwin) treten, und an Stelle der Entwicklungsidee das Nirvana und Nietzsches Gedanke von der ewigen Wiederkunft des Gleichen, eine echte Frucht des spinozistischen Geistes.

Das höchste Verdienst von Leibniz bleibt seine Arbeit für die Gottesidee. Leibniz war Spinoza und Deskartes als Mathematiker überlegen. Während aber jene mit der Mathematik das Weltall mechanisierten, entnimmt Leibniz ihr den schönsten Gottesbeweis. Die mathematische Meditation, sagt er, gewähre geradezu einen Einblick in die Ideen Gottes. (VI 262.) „Daher diese schönen Gesetze einen wunderbaren Beweis von einem intelligenten und freien Wesen gegen das System der absoluten und blinden Notwendigkeit ablegen." (Theodizee 345.) „Mein Zweck ist, die Menschen von den falschen Ideen zu befreien, die Gott als einen absoluten Herrscher darstellen, der eine despotische Macht anwendet und weniger geeignet und wenig würdig ist geliebt zu werden." (VI 106.)

Deshalb bemüht sich Leibniz besonders, Gottes moralische Qualität herauszuarbeiten, „die ihn persönlich betrifft". „Gott ist selbst Geist wie

einer unſeresgleichen, bis zu dem Grade des Eintritts mit uns in eine Geſellſchaftsordnung, von der er das Haupt iſt. Und dieſe Geſellſchaft oder allgemeine Republik der Geiſter unter dieſem Einzelherrſcher iſt der edelſte Teil des Weltalls, zuſammengeſetzt aus ſo vielen kleinen Göttern unter dieſem großen Gott. Man kann wahrhaftig verſichern, daß das ganze Weltall nur gemacht iſt, um zum Schmuck und zum Glück der Stadt Gottes zu dienen. Deshalb iſt alles derart angelegt, daß die Geſetze der Kraft oder die rein materiellen Geſetze zuſammenwirken im ganzen Weltall, um die Geſetze der Gerechtigkeit oder der Liebe auszuführen, daß nichts den Seelen ſchaden könnte, die in der Hand Gottes ſind, und daß alles zum größten Wohl derjenigen auslaufen muß, die ihn lieben.“ (II 124, 687.)

Die Idee des Leibniz von der präſtabilierten Harmonie wird im modernen Denken faſt nur noch mit mitleidigem Lächeln erwähnt. Man weiß vielfach nicht, daß ihr Urheber zu den erſten Entdeckern der Naturwiſſenſchaften für alle Zeiten gehört, und daß er ſie auf Einſichten gegründet hat, die den Jahrhunderten vorausgeeilt ſind. Wenn er mit ſolcher Leidenſchaft betont, die Natur enthalte nichts Formloſes, nichts Unorganiſches, nichts Leeres und Totes, kein Chaos und keine Verwirrung außer dem Scheine nach; das Organiſche ſei eine göttliche Maſchine, deren kleinſte Teilchen wieder bis ins Unendliche kunſtvolle Organismen ſind; jedes Weſen ſei ein Bild des Unendlichen, ſo hat erſt nach Leibniz die Wiſſenſchaft den Einzelbeweis für dieſe Hypotheſe erbracht. Das Mikroſkop hat gezeigt, wie das Auge vieler Inſekten aus Tauſenden von Facetten beſteht, von denen jede wieder ein kleines Auge iſt und tauſendfach die Gegenſtände abſpiegelt, ſo daß eine Eiche, wenn die Hornhaut, in den Brennpunkt des Mikroſkops gebracht, gegen ſie gerichtet wird, in einen Eichenwald ſich vervielfältigt. Bei den Infuſionstierchen hat das Mikroſkop gezeigt, daß die für völlig ſtrukturlos gehaltenen kleinſten Teilchen einen deutlichen Darmapparat und ein geſondertes Nervenſyſtem erkennen laſſen. So begreift man, daß Leibniz ausrufen konnte: „Die präſtabilierte Harmonie iſt etwas Tiefes und kann nur die Frucht einer großen Reife der Philoſophie ſein, die ein Geſchenk der Zeit d. h. mehr Gott als den Menſchen zu verdanken iſt.“ (IV 589, 1709.)

Nur an den Anfang ſtellt Leibniz das große Kapitalwunder: die ganze übrige Bahn der Weltentwicklung will er für die mechaniſche Berechnung der Naturwiſſenſchaft mit ihren exakten Methoden frei machen. Obwohl er mit Ariſtoteles beweiſt, daß die erſte Bewegung nur vom Geiſt ausgehen konnte, hält er in ſeiner ganzen Strenge das große Prinzip der Phyſik aufrecht, daß jede einzelne Bewegung nur durch einen Stoß eines anderen Körpers verurſacht ſein kann. Leidenſchaftlich wendet er ſich gegen den Occaſionalismus, nach welchem Gott von heute auf morgen lebt und beſtändig beſchäftigt iſt, ſein Werk wieder in Ordnung zu bringen (IV 586). Ganz verſunken in die erhabene Majeſtät des unabänderlichen göttlichen Geſetzes macht er ſich das ſchöne Wort Senekas zu eigen, Gott habe nur einmal befohlen, gehorche aber immer, weil er den Geſetzen gehorcht, die er ſich hat vorſchreiben wollen: semel jussit, semper paret. (1. Anhang zur Theodizee.)

Indem in Leibniz ein Mann, der nach Harnack die Fähigkeit hatte, einen größeren Reichtum von Gedanken zu sammeln, als ihn vor ihm ein Sterblicher besessen, den Gottesgedanken zum alles beherrschenden Mittelpunkt seines Denkens machte, ist dieser erhabene Geist selbst zum lebendigen Gottesbeweise geworden, wie Hortensio Mauro von ihm sagte:

„Hoc duce in immensi penetravimus intima veri
nec probat auctorem mens magis ulla Deum."

4. Kants kritischer Idealismus und das Christentum.

Jene, welche in neuester Zeit Leibniz in der Geschichte des Idealismus die Stelle eines Mittelgliedes zwischen Deskartes und Kant anweisen und in Leibniz bereits alle wesentlichen materiellen Voraussetzungen des kritischen Idealismus finden wollen, stützen sich dabei auf die Untersuchungen des Engländers Russel (1900) und des Franzosen Couturat (1901), welche Leibniz' ganzes System in Logik auflösen wollten, oder auf Dillmann (1891) und Cassirer (1902), welche seine Metaphysik ganz und gar aus der Dynamik und Mathematik herleiten wollten. Beide Anschauungen sind in dem dabei intendierten Sinne geradezu das Gegenteil von der Wahrheit.

Leibniz schrieb an die Kurfürstin Sophie von Hannover: „Ich habe erkannt, daß die wahre Metaphysik nicht sehr verschieden ist von der wahren Logik d. h. von der Erfindungskunst im allgemeinen. Denn tatsächlich ist die Metaphysik die natürliche Theologie und derselbe Gott, der die Quelle alles Guten ist, ist auch das Prinzip aller Erkenntnis." (IV 292.) Gegen Bayle schrieb er 1687: „Es ist Gott der letzte Grund der Dinge und die Kenntnis Gottes ist nicht weniger das Prinzip der Wissenschaften als seine Wesenheit und sein Wille die Prinzipien des Seienden sind. Die vernünftigsten Philosophen bleiben dabei. Aber es gibt unter ihnen sehr wenige, die sich dieser Einsicht bedienen könnten, um Wahrheiten als Konsequenz daraus zu entdecken." (III 54.)

Schon hieraus ist ersichtlich, daß bei Leibniz der enge Zusammenhang von Logik und Metaphysik nichts weniger als im Sinne Kants gedacht ist. Ist es doch ein Grundsatz seiner Philosophie, daß die ewigen Wahrheiten, also die Grundpfeiler der Logik, Chimären und Fiktionen wären, wenn sie nicht in einem real Existierenden, in Gott gegründet wären. (III 572, VII 304.)

Ähnlich steht es mit der Mathematik. Schon ein älterer Geschichtschreiber der Philosophie, Tennemann, brachte das Märchen auf, Leibniz habe zwischen mathematischen und metaphysischen Wahrheiten nicht unterschieden. Gerade dieser Unterschied ist aber die Basis seiner Philosophie. Von den mathematischen oder mechanischen Prinzipien unterscheidet er gegen Spinoza und Deskartes mit allem Nachdruck die metaphysischen und erblickt darin den Vorteil seines Systems vor denen von Spinoza

und Deskartes. Die metaphyſiſchen Prinzipien erklärt er ſtets als die höheren und allgemeineren, weil ſie auf einem von der Imagination unabhängigen Intellekt beruhen.

Trotzdem hat Caſſirer nicht ganz unrecht, wenn er die Materialien zu Kants kritiſchem Idealismus bereits bei Leibniz bereitgeſtellt ſieht. Der tranſcendentale Idealismus iſt nichts als die verſtümmelte Monadologie. Kant verwendete zu ſeinem Bau die Steine, welche Leibniz behauen hatte. Er hat im weſentlichen nur das eine getan, daß er aus der Monadenlehre das ausgebrochen hat, was für Leibniz das Weſentliche war, den Gottesbegriff.

Leibniz iſt inſofern Vorläufer Kants, als er die Sinneserkenntnis in unklare, geiſtige Vorſtellungen auflöſt und nicht bloß mit Locke und Gaſſendi die Objektivität der ſekundären Sinnesqualitäten leugnet, ſondern auch die der primären, der Ausdehnung. Die Körperwelt als ſolche iſt ihm Phänomen. Alles iſt Seele. Aber noch mehr. Die Monaden, dieſe geiſtigen Atome oder Kraftgefäße, bleiben einander ferne, damit ja keines das andere ſtöre oder verletze. Sie wirken nicht im metaphyſiſchen Sinne aufeinander. Sie erkennen einander nicht unmittelbar; keine blickt der anderen durchs Geſicht ins Herz. Sie nehmen ſich nur als Phänomen wahr. Der Schleier der Materie verhüllt ſie voneinander. Die Paſſionen der Dinge ſind im Grund genommen nur Aktionen. Sie leiden nicht, denn nichts kann von außen in ein Ding kommen, das nicht ſchon der Anlage nach in ihm war. Die rohe Vorſtellung, daß die Subſtanz ein gegen äußere Eindrücke nachgiebiger Mehlteig ſei, will Leibniz überwinden. Trotzdem ſtehen alle Monaden in einem Kommerzium miteinander, in einer Abhängigkeit voneinander; Hunger und Durſt, Not, Neigung, Liebe ſind reale und innige Bande. Aber jeder wirkliche Zuſammenhang iſt hergeſtellt durch die präſtabilierte Harmonie, durch Gott: „In meinem Syſtem iſt Gott allein das unmittelbare äußere Objekt der Seelen, das auf ſie einen reellen Einfluß ausübt. Und obgleich die vulgäre Schulmeinung andere Einflüſſe vermittelſt gewiſſer Spezies annimmt, von denen ſie glaubt, daß die Objekte ſie in die Seele ſchicken, hört ſie nicht auf, anzuerkennen, daß all unſere Vollkommenheiten eine beſtändige Gabe Gottes ſind und eine beſchränkte Teilhaberſchaft an ſeiner unendlichen Vollkommenheit. Das genügt, um zu ſchließen, daß das, was an Wahrem und Gutem noch in unſeren Kenntniſſen ſteckt, eine Emanation des Lichtes Gottes iſt.“ (III 660.) Der Gedanke, daß Gott das einzige, unmittelbare, äußere Objekt der Seelen iſt und daß ſonſt keines außerhalb der Seele iſt, welches unmittelbar auf ſie einwirkt (III 660, 1715, VI 593, 1707), daß „Gott allein unſer unmittelbarer Gegenſtand iſt, der außer uns iſt, wenn dieſer Begriff des Objektes für ihn paßt“ (I 383, 1686), gehört zum ehernen Beſtande ſeiner Philoſophie. „Dieſe wechſelſeitige Korreſpondenz der Subſtanzen iſt einer der ſtärkſten Beweiſe für das Daſein Gottes oder einer gemeinſamen Urſache, die jeder Effekt immer ausdrücken muß infolge ſeines Geſichtspunktes und ſeiner Faſſungskraft. Sonſt würden die Phänomene der verſchiedenen Geiſter keineswegs im Einklang ſtehen und es würde ebenſo viele Syſteme als Subſtanzen geben, oder beſſer, es wäre ein bloßer Zufall, wenn ſie manchmal im Einklang ſtünden. Jeder Begriff,

den wir von der Zeit, vom Raume haben, ist auf diesen Einklang gegründet. Aber ich würde ihn niemals gebildet haben, wenn ich von Grund aus auseinandersetzen müßte, was mit unserem Subjekte verbunden ist." (II 115, 1687.) „Wenn jemand sagt, die Ursache der Phänomene liege in der Natur unseres Geistes, in dem die Phänomene sind, so wird er zwar nichts Falsches behaupten, aber auch nicht die ganze Wahrheit sagen." „Die Ursache, daß alle Geister ein Kommerzium haben oder das Nämliche ausdrücken und insofern existieren, ist die, welche vollkommen das Universum ausdrückt, nämlich Gott." (VII 321.)

Vollzieht sich also nach Leibniz alles Denken dadurch, daß die in der Seele liegende Aktivität sich entfaltet, daß der Geist als Kraftgefäß mit den Erscheinungen der Dinge in Beziehung kommt; ist aber alle Realität, auch im Zeit- und Raumbegriff, von der realen Allursache, von Gott, abhängig, dann brauchte man nur Gott wegzudenken, und das System des transcendentalen Idealismus, der Subjektivität der Verstandesbegriffe und der Anschauungsformen Zeit und Raum war fertig. So erklärt sich der Widerspruch, daß Kant selbst stets seinen Gegensatz gegen Leibniz auf das schärfste betont, während der Neukantianismus mit Cassirer Leibniz als Vorläufer von Kant in Anspruch nimmt. Beide haben recht. Indem Kant den Gottesbegriff aus dem Idealismus unter dem Einfluß Lockes ausmerzte, hat er zwar das System scheinbar vereinfacht; aber die große Frage, inwiefern die einzelnen Geister übereinstimmen können, wenn die Erkenntnis wesentlich Aktivität ist, diese große Frage, welche Leibniz zur obersten Angelegenheit seines Denkens machte, hat Kant mit keinem Finger angerührt.

Ja er urteilte wegwerfend über Leibniz, dessen prästabilierte Harmonie er das Ungereimteste nannte, das sich denken lasse, und die zudem noch „in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub leiste." (VIII 690.) Aber hierin liegt gerade die berühmte Lücke, welche Kants ganzes System zerstört, wie Trendelenburg nachgewiesen hat. Dieses System beruht darauf, daß Erkenntnis nur möglich sei, indem das Objekt das Subjekt bestimme oder umgekehrt. Die dritte Möglichkeit, daß durch Gott eine Harmonie zwischen Denk- und Seinsformen prästabiliert sein könne, ließ er außer Berechnung. Er wollte um keinen Preis Gott in seine Rechnung setzen. Diese Voraussetzung übernahm er als Danaergeschenk aus dem englischen Empirismus, welcher, wie Wundt treffend bemerkt, zum ersten Male in der Geschichte des menschlichen Denkens Gott aus der Welterklärung eliminierte.

Es läßt sich nicht leugnen, daß es Kant selbst Überwindung kostete, in diesem Punkte seine bessere Einsicht niederzukämpfen. Immer bricht diese Tatsache durch seine Bekämpfung der Gottesbeweise durch: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüt. Denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste

von allen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelber ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit. Außer mir iſt nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas iſt. Aber woher bin ich denn? Hier ſinkt Alles unter uns und die größte Vollkommenheit wie die kleinſte ſchwebt ohne Haltung vor der ſpekulativen Vernunft, die es nichts koſtet, die eine ſo wie die andere ohne das mindeſte Hindernis verſchwinden zu laſſen." (III 417, Hartenſtein.)

Wie kam es nun, daß Kant den Gottesgedanken abweiſen zu müſſen glaubte?

Im Jahre 1781 erſchien Kants Kritik der reinen Vernunft, jenes Werk, das zum Feuerzeichen im modernen Weltanſchauungskampfe wurde, an dem die Geiſter ſich ſcheiden. Von der einen Seite wurde dieſes Werk bezeichnet als eine der größten Albernheiten der Menſchengeſchichte, als eines großartigen Geiſtes großartiges Delirium; auf der anderen Seite urteilte der katholiſche Philoſoph K. W. Roſenkranz: „Dieſes unſterbliche Werk iſt das Janushaupt der neueren Philoſophie. Alle Errungenſchaften der vergangenen Jahrhunderte konzentriert es in ſich; alle neueren Richtungen, jeden ferneren Fortſchritt bahnt es an. Wie man in dem Straßenlabyrinth einer Großſtadt über Häuſer und Paläſte hinweg ſich durch den Blick auf die alles überragenden Türme orientiert, ſo kann man in der neueren Philoſophie in dem Gewirre ihrer Kämpfe keinen ſicheren Schritt tun, wenn man nicht Kants Kritik der reinen Vernunft im Auge behält." Ja ſelbſt ſo unabhängige Geiſter wie Rudolf Eucken erblicken in Kants Werk das wichtigſte philoſophiſche Buch der Neuzeit, eine der großartigſten geiſtigen Konzeptionen der Menſchheit. Nirgends in der Geſamtgeſchichte der Philoſophie ſei die ganze Fülle der Wirklichkeit in ein ſo wunderbar zuſammenhängendes Gedankengewebe verarbeitet wie hier.

Der Vergleich mit dem Januskopf ſcheint zunächſt nach der Richtung der Vergangenheit nicht zutreffend zu ſein, während nach der anderen Richtung hin ein neuerer Geſchichtſchreiber der Philoſophie nicht ganz mit Unrecht behauptet hat, alle deutſchen Denker des letzten Jahrhunderts ſeien im Grunde nichts anderes als verſchieden geſtaltete Kantianer. Nach der Vergangenheit hin machte Kant ſelbſt einen ſcharfen Schnitt zwiſchen ſich und der bisherigen Philoſophie. Er betrachtete ſein Syſtem als eine Entdeckung und verglich letztere mit der Tat des Kopernikus. Dieſer hatte es auf eine widerſinnliche und doch wahre Art gewagt, die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenſtänden des Himmels, ſondern in ihrem Zuſchauer zu ſuchen. Er hatte geſagt: die Sinne täuſchen uns. Wir glauben, die Sonne drehe ſich um uns und tatſächlich fliegen wir mit der Erde um die Sonne herum. So ſagte Kant: Das bisherige Denken der Philoſophie, angefangen von ſeiner älteſten Geſtalt beim Jonier Thales bis herab zu Chriſtian Wolff hat ſich getäuſcht. Man hat geglaubt, eine farbenbunte Welt der Außendinge werfe ihren Schein durch die Fenſter unſerer Sinne in unſere Seele, und in der Tat iſt es umgekehrt. Was wir Leben, Farbe, Licht, Bewegung nennen, ſtammt nicht von außen her, ſondern von innen aus uns ſelbſt, wird von uns geſchaffen und hinausprojiciert. Wir erkennen nur, was wir ſchaffen. Der wunderbare Punkt, von dem aus die bunte Welt der Geſtalten des Lebens aus-

strahlt, ist das Ich. Ein Punkt, und doch eine lebendige, innere Welt, ein unerschöpflicher Quell von Empfindungen, Reizen, Täuschungen.

Raum und Zeit, diese beiden Anschauungsformen, die der Materialismus vergöttert hatte als zwei ewige Wesen, existieren nach Kant nicht außer uns, sondern werden von uns über die Dinge ausgegossen wie die blaue Farbe einer Brille über die Gegenstände. Aber noch mehr, auch unsere Verstandesbegriffe z. B. das Kausalitätsgesetz, haben die einzige Funktion, unsere Empfindungswelt zu ordnen und zu bearbeiten, sind also keine Brücke in eine Welt außersubjektiver Wirklichkeit. Und über alle Sinnlichkeit hinaus haben wir Ideen, welche aber keine konstitutiven, sondern nur regulative Prinzipien sind: Welt, Seele und Gott. Diese Ideen entstehen infolge einer Sophistifikation der Vernunft, einer notwendigen Täuschung.

Ein Beispiel: Ein Fieberkranker liegt auf seinem nächtlichen Schmerzenslager in traumhaften Visionen. Er sieht den blauen Himmel, grüne Auen, hört liebliche Gesänge, während tatsächlich alles um ihn her stumm und finster ist. Sein Geist erschafft diese Welt aus sich heraus und glaubt sie in Wirklichkeit vor sich zu sehen. Was hier auf Grund einer abnormen Gehirntätigkeit vor sich geht, vollzieht sich in normaler Weise nach Kant bei den gesunden Menschen: die blaue Farbe die ich am Himmel sehe, das glitzernde Gold der Sterne, die stille Pracht der Blume ist nichts, was außer uns existiert, sondern ist nur in uns. Kant leugnet nicht, daß es eine Außenwelt gibt. Aber zwischen uns und ihr liegt ein garstiger Graben, den wir nicht überspringen können.

Kants System hat dadurch einen ungeheuren Erfolg errungen, daß in bezug auf die Sinneswahrnehmungen die Physiologie des letzten Jahrhunderts eine fortlaufende Kette von Beweisen für seine Theorie zu sein schien. Das was wir von der Außenwelt wahrnehmen, hat diese Wissenschaft als eine Schöpfung unseres Nervensystems erklärt. Wenn sich unser Sehnerv ein klein wenig ändert, so gestaltet sich unser Weltbild um. Einem grünblinden Auge erscheinen die Wälder im Frühling rot statt grün. Ein ruhiger oder mäßig bewegter Eisendraht vermittelt dem Tastsinn das Gefühl des Festen. Wird der Draht heftig bewegt, so daß er in der Sekunde 16 bis 16896 Schwingungen macht, so erzeugt er in jeder dieser Sekunden die Skala der Töne. Steigen die Schwingungen auf Millionen, so entsteht strahlende Wärme, bis 395 Billionen hat das Auge den Eindruck des Rot, es reihen sich daran die Strahlen des weißen, zerlegten Lichtes bis zum Violett (763 Billionen); und dort, wo die Farbenskala aufhört, beginnen jene chemischen Undulationen, deren Wirksamkeit sich an der raschen Zersetzung der Silbersalze zeigt.

Wäre Kant bei der Theorie der Sinneswahrnehmungen stehen geblieben, so wäre vom religiösen Standpunkt aus schwerlich etwas dagegen einzuwenden, da durch diese Auffassung Geist und Seele gegenüber der Außenwelt nichts zu verlieren, wohl aber unendlich viel zu gewinnen scheinen. Das Wunder der Natur klebt dann in letzter Linie nicht äußerlich an den leblosen Körpern, sondern in der Seele als dem lebendigen Brennpunkte des Universums. Die Natur verblaßt, der Geist strahlt in umso hellerem Lichte. Insoferne steht die Religion der Frage, ob die Wissen-

ſchaft zu dem naiven Sinnesrealismus vergangener Zeiten wohl je zurückkehren wird, ſcheinbar unbefangen gegenüber. Denn könnte es eine ernſtere wiſſenſchaftliche Folie zu dem ergreifenden Heilandsworte geben: „Was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an ſeiner Seele aber Schaden leidet?"

Allein abgeſehen davon, daß neueſtens Gredt den Zuſammenhang des Sinnesrealismus mit der objektiven Weltauffaſſung wieder ſchärfer herausgearbeitet hat, erinnert Schlatter mit Recht an ein tieferes Bedenken: Der Phänomenalismus gibt die Natur preis als unfähig, uns Gott zu bezeugen. Er macht dadurch den ganzen konkreten Inhalt des Lebens, welchen er in Schein auflöſt, religiös wertlos. Er erzeugt eine peſſimiſtiſche Beurteilung der Wirklichkeit und eine die Gemeinſchaft fliehende religiöſe Einſiedelei. Was wir ſehen iſt nicht Gottes, ſondern unſer Werk, nicht Offenbarung Gottes, ſondern unſerer Vernunft. Aber noch mehr.

Kants eigentliche, angeblich ganz originelle Entdeckung beſteht darin, daß er die Lehre von der Sinneswahrnehmung, welche namentlich Gaſſendi aus dem hohen Altertume in die moderne Gedankenwelt überſetzt hatte, reſtlos auf das ganze Erkenntnisvermögen ausdehnte und dadurch die ganze Welt zu einem ſubjektiven Seelenphänomen machte. In religiöſer Beziehung wurde dieſe unerhörte Neuerung in der Geſchichte des menſchlichen Denkens dadurch von Bedeutung, daß Kant ſeine Theorie ſofort gegen die Grundlagen der Religion wandte, indem er zu zeigen ſuchte, daß die Sätze der rationalen Pſychologie, durch welche die wirkliche Exiſtenz der Seele als einer einfachen, unvergänglichen Subſtanz erwieſen werden ſoll, nur logiſche Erſchleichungen, „Paralogismen der Vernunft" ſeien, daß die Beweiſe der rationalen Kosmologie über das wirkliche Sein und den Urſprung der Welt „Antinomien der Vernunft", Widerſprüche ſeien, daß die Beweiſe für das Daſein Gottes Sophismen ſeien.

Wer in der Geſchichte der Skepſis bewandert iſt, wird Kants vielgeprieſene Originalität in dieſer negativen Arbeit nicht ſo ſehr bewundern können. Nur ein Gedanke iſt dabei völlig neu, daß nämlich die Vernunftideen, das heißt die religiöſen Grundwahrheiten, unvermeidliche Illuſionen tranſcendentalen Scheines ſeien d. h. notwendige Täuſchungen der reinen Vernunft ſelbſt, von denen ſogar der Weiſeſte ſich nicht losmachen kann, da, wenn er mit vieler Mühe den Irrtum erkannt hat, doch der Schein ihn unaufhörlich zwackt und äfft. Den Ideen Gott, Seele und Welt entſprechen nach Kant keine Wirklichkeiten, die über der Erfahrung hinausliegen, ſondern es ſind das nur Mittel zur Vervollſtändigung des Verſtandesgebrauches, Luxusartikel, welche nur zur Abrundung der Verſtandesarbeit dienen, wie man einem Gebäude blinde Fenſter gibt der Symmetrie wegen. Wenn unſere Vernunft die Gebilde der Gottes- und der Seelenidee formt, ſtellt ſie einen Grenzbegriff auf, das heißt, ſie gibt ſich einer notwendigen Täuſchung hin, wie unſer Auge, wenn es zum Sternenhimmel aufblickt und meint, es ſei ein wunderbarer blauer Schleier darüber geſpannt, den wir aber, wenn wir ihm nachgehen, niemals erreichen. So kann ſelbſt der Aſtronom nicht verhindern, daß der Mond beim Aufgang ihm größer erſcheint als nachher.

Kein Denker hatte je einen so gefährlichen und radikalen Angriff auf die religiösen Grundwahrheiten unternommen wie Kant. Kein anderer hat in religiöser Hinsicht eine so verderbliche Wirkung ausgeübt. Trotzdem hat schon Kant selbst sich gewaltig dagegen gesträubt, als Pionier des Atheismus in Anspruch genommen zu werden. Nachdem im Jahre 1787 die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft erschienen war, worin der ursprüngliche Skeptizismus mehrfach wenn auch in wenig auffälliger Weise temperiert war, folgte 1788 die Kritik der praktischen Vernunft. Dort schließt er folgendermaßen: Wenn auch den Weg zum Himmel und zu Gott der Verstand nicht finden kann, sondern diese Ideen für ihn nur den Wert von Gedanken haben, welche nichts Unmögliches enthalten, aber doch die spekulative Vernunft nicht bereichern können, so hat der Mensch doch einen sicheren Kompaß für jenen Weg in seinem Inneren, das Herz. Tugend und Glückseligkeit bilden zusammen das höchste Gut, nach welchem jeder Geist streben muß. Das Sittengesetz in unserem Innern, der kategorische Imperativ, verlangt nun aber, daß wir das Gute tun ohne jede Glückseligkeit, ohne Rücksicht auf Lohn. Damit also unser Ideal sich verwirklicht, ist es notwendig, daß eine von der Naturordnung verschiedene Ursache den Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in einem anderen Leben herstellt. — In der „Metaphysik der Sitten“ 1785 heißt es, daß unser Gewissen eine allmächtige Person als Richter zwischen Gut und Bös fordert. Ähnlich spricht sich Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ aus.

Obwohl deshalb Kants Kritik der reinen Vernunft wie eine alles begrabende Sturzwelle über die religiösen Vorstellungen der modernen Geisteswelt hereingebrochen ist, fehlt es bis heute nicht an Verteidigern Kants, welche behaupten, er habe den Glauben an einen persönlichen Gott und an eine Vergeltung im Jenseits nicht angetastet. Demgegenüber steht vor allem die Tatsache, daß jedenfalls die „Postulate“ der praktischen Vernunft im modernen Geistesleben völlig wirkungslos geblieben sind. So erklärt Häckel in seinen „Welträtseln“:

„Zuerst hatte der kritische Kant den großartigen und bewunderungswürdigen Palast der reinen Vernunft ausgebaut und einleuchtend gezeigt, daß die drei großen Zentraldogmen der Metaphysik, der persönliche Gott, der freie Wille und die unsterbliche Seele darin nirgends untergebracht werden können. Später aber baute der dogmatische Kant an diesen realen Kristallpalast der reinen Vernunft an, um drei imposante Kirchenschiffe zur Wohnstätte jener drei gewaltigen mystischen Gottheiten herzurichten. Nachdem sie durch die Vordertüre des vernünftigen Wissens hinausgeschafft waren, kehrten sie nun durch die Hintertüre mittels des unvernünftigen Glaubens wieder zurück.“

Schon David F. Strauß, welcher Kant darüber hohes Lob spendete, daß er das alte verrostete Geschütz der Gottesbeweise, welches gegen die modernen Feuerwaffen längst nicht mehr felddiensttauglich gewesen sei, für immer in die Rumpelkammer befördert habe, spöttelte darüber, daß Kant dem aus der theoretischen Vernunft vertriebenen Gott ein armseliges Austragsstübchen in der praktischen angewiesen habe.

Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Verwerfung der Gottesbeweise nicht ohne weiteres identisch ist mit Gottesleugnung. Luther vertrat weit heftiger als Kant den Standpunkt, daß die Vernunft stockblind sei in bezug auf Gott und göttliche Dinge; er wollte damit keineswegs Gott leugnen. Ja schon im 14. Jahrhundert hatte der berühmte Franziskaner Wilhelm Okkam, Luthers geistiger Lehrmeister, in seinem Centilogium theologicum den Satz aufgestellt, die Gottesbeweise der Vernunft seien hinfällig.

Auch müssen wir Kant gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, als ob die Kritik der praktischen Vernunft ein durch äußere Rücksichten erzwungener Rückzug von der Position seines Hauptwerkes wäre. Ohne Zweifel hatte Kant schon bei der Abfassung des letzteren den Plan der ersteren im Auge, wenn er es als seinen Hauptzweck bezeichnet, den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, die jenes Bauwerk unsicher machen. Ebenso ist es sicher, daß schon in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft der Satz steht (467): „Wenn es kein von der Welt unterschiedenes Urwesen gibt, wenn die Welt ohne Anfang und die Seele von gleicher Teilbarkeit und Verweslichkeit mit der Materie ist, so verlieren auch die moralischen Ideen und Grundsätze alle Gültigkeit und fallen mit den transcendentalen Ideen, welche ihre theoretische Stütze ausmachten!“

Allein dann hätte Kant sich nicht soviel Mühe geben dürfen, die Gottesidee in transcendentalen Schein aufzulösen. Denn was Kant hier betont, ist ja selbst ein Teil des sittlichen Gottesbeweises, wie er in den Schulen von jeher geführt worden ist. Andererseits hängen seine praktischen Postulate völlig in der Luft. Wenn ich dem Wanderer, welcher in der Wüstenhitze grünende Auen, sprudelnde Quellen und ragende Türme sieht, nachweise, daß das eine notwendige Täuschung seiner Sinne sei, dann hat es keinen Wert mehr, zu schließen: Der Wanderer braucht diese Dinge, weil er sonst zugrunde gehen würde. Also existieren sie. — Ein solcher Schluß müßte bei gesunden Sinnen als Wahnsinn gelten.

Kant erblickte gerade darin das Charakteristische seiner geistigen Leistung, daß er die Übung der Sittlichkeit von dem schielenden Hinblick auf das eigene Glück völlig befreit habe. Und jetzt wird dieser Hinblick doch zur Grundvoraussetzung aller Ethik gemacht. Sogar Schiller spottete über den rigorosen Charakter von Kants Standpunkt, welcher ja die Neigung streng aus dem Reiche der Pflicht ausweisen wollte. Und jetzt will Kant die Neigung als ausschlaggebenden Faktor an einer Stelle einsetzen, wo sie absolut ausgeschaltet werden muß, bei der Wahrheitsfrage: „Es existiert ein Gott, weil wir ihn brauchen.“ Freilich in der Kritik der Urteilskraft wird behauptet, die Existenz eines höchsten Wesens sei bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen.

Das merkwürdigste in der religiösen Stellungnahme Kants ist, daß er zwar in seinem Hauptwerke den Empirismus tadelt, wenn derselbe dreist verneine, was über die Sphäre der anschauenden Erkenntnis

hinausgeht, weil er dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft einen unersetzlichen Nachteil zufüge, daß **er aber an keiner Stelle** seiner **Werke die Existenz Gottes wirklich behauptet.** Wir wollen hier davon absehen, daß Kant an verschiedenen Stellen seiner Werke direkt an der Türe des Pantheismus pocht, während seine Argumentation in der Kritik der praktischen Vernunft naturgemäß den **persönlichen** Gott postuliert. Schon Kants nächster Nachfolger **Fichte** räumte rückhaltlos mit dem Postulat Kants auf. Er erklärte: Der Mensch braucht Gott nicht. Der Kantische Gottesbeweis aus dem Glücksbedürfnisse taugt nichts. „Euer Gott, der nur Glück spenden soll, ist ein sinnlicher Gott, ein Dämon der Begier und Ausgeburt des Verderbens, ein Götze, nicht anders als wenn der Indianer ein Fetischmännlein schnitzt und ihm mit roher Felsenkreide rote Nase und Ohren malt und vor ihm niederfällt, weil er jemand haben will, der ihm gegen Unglück hilft. Wir selbst erzeugen Gott in unserer sittlichen Tat.“ Fichtes Gott ist nichts anderes als die sittliche Weltordnung. Der Übergang zum Pantheismus ist vollzogen. Fichte zog die Konsequenz aus dem Standpunkte Kants und rief aus: „Gott ist nicht“. Er meinte damit den Gott Kants. Er sah, daß Kants verhängnisvolles Unternehmen, statt der Gottesbeweise das Bedürfnis als Grundmotiv der Gottesvorstellung aufzustellen, diese letztere völlig entwerten müsse. Dieser von Fichte präzisierte Standpunkt wurde von Ludwig **Feuerbach**, einem Schüler Hegels, welcher die moderne Ideenwelt in den Sozialismus überleitete, programmatisch ausgebaut: „Nur im Bedürfnis wurzelt die Religion. Was du bedarfst, aus innerstem Grunde bedarfst, das allein, sonst nichts ist dein Gott.“

Die **amerikanische Religionspsychologie** hat in bewußtem Anschluß an Kant das ganze Gebiet der religiösen Vorstellungen unter diesen Kanon gestellt. „Die Götter, die wir bekennen,“ sagt W. **James**, der angesehenste Vertreter dieser Wissenschaft,“ sind die Götter, die wir nötig haben, die wir brauchen können. Wenn wir die Geschichte vorurteilslos prüfen, müssen wir zugeben, daß sich eine Religion niemals auf eine andere Weise durchgesetzt und behauptet hat. Die Religionen haben sich selbst behauptet, sie haben verschiedenartigen Lebensbedürfnissen gedient. Kamen andere Glaubensvorstellungen auf, die den Bedürfnissen besser dienten, so wurde die betreffende Religion durch eine andere verdrängt.“ (Die religiöse Erfahrung, 2. Aufl. von Wobbermin, 269.)

Diese amerikanische Religionspsychologie stellt aber auch, was bei Kant noch nicht deutlich hervortritt, den Grundsatz auf, bei den religiösen Vorstellungen handle es sich nicht um deren Wahrheit, sondern um deren psychologische Wirksamkeit. Ja der ganze Wahrheitsbegriff des platonisch europäischen Denkens wird dadurch umgestürzt, wie **Switalski** in seiner Schrift über den Wahrheitsbegriff bei James nachgewiesen hat, ein Resultat, zu welchem schon vor James von idealistischen Prämissen aus Nietzsche gelangt war.

Gegen die theologische Beurteilung von Kants Philosophie wurde von jeher folgendes eingewendet: Jene, welche Kant vollständig ablehnen und gar nichts Gutes an ihm lassen wollen, übersehen dabei, daß sie dann auch die ganze deutsche Literatur und Kunst verwerfen und gegen das

Koſtbarſte, was unſer Volk auf ureigenſtem Gebiete geſchaffen hat, ſich abſperren müſſen. Auch jene, ſo ſagt man, welche nicht zugeben wollen, daß die philoſophiſche Bewegung in Deutſchland im letzten Jahrhundert zu den gewaltigſten Epochen menſchlicher Geiſtesgeſchichte gehöre, werden an den Wirkungen, welche dieſe Philoſophie auf deutſche Kunſt und Literatur geübt hat, nicht vorübergehen können. Nur wenige Menſchen kennen die ſtille, mühſame Arbeit des Bergknappen, welcher das Gold aus dem Schoße der Erde herausarbeitet. Aber viele leben von ſeiner Arbeit, indem ſie das Gold in Geſtalt zierlicher Gefäße und Geſchmeide gebrauchen. So leben viele von Kant, welche die dunkle Sprache des Philoſophen nie verſtehen gelernt haben. Wo ſchlägt in deutſchen Gauen ein jugendliches Herz, das nicht in Friedrich Schiller den unſterblichen Sänger ſeiner eigenen beſten Ideale verehrt? Und Schiller hat nichts anderes getan als daß er mit dichteriſchem Feuer die Gedanken Kants verklärte. Von Schillers Hand geformt zündeten Kants Ideen in jugendfriſchen Geiſtern und mancher Gedanke, der in Kants Schriften ſcheinbar vergeſſen in verſchrobenen Ausdrücken in einer einſamen Ecke ſteht, wirkt durch Schiller wie ein Heldengeſang auf die Gemüter, die von idealer Sehnſucht ergriffen ſind. In ſo leuchtender Schönheit, mit ſo erſchütternder Wucht und emporreißender Gewalt ſind niemals philoſophiſche Ideen in die Welt gegangen wie Kants Philoſophie durch Schiller. Bezaubernd ſingt Schiller vom Reich der Ideale, von den heiteren Regionen, wo die reinen Formen wohnen, vom ſeligen Land der Schönheit und Träume:

„Höher ſtets und höher wallen wir,
bis dort im Meer des ewigen Glanzes
ſterbend untertauchen Maß und Zeit.“

Dieſes Zauberland iſt Kants von den Schranken von Raum und Zeit befreite, rein intelligible Gedankenwelt.

Bekannt iſt auch der Ausſpruch Goethes, daß die großen Gedanken Kants in deſſen Werk über die Kritik der Urteilskraft, beſonders deſſen Überzeugung von dem Leben der Kunſt von innen heraus, Goethes eigenem Schaffen und Denken völlig homogen ſeien.

Ja, um ein ferner liegendes Beiſpiel anzuführen, in Richard Wagners Götterdämmerung oder Parſifal vermag niemand einzudringen, der nicht Wagners Chriſtusauffaſſung kennt, deren Geneſis getrennt von den von Kant ausgegangenen idealiſtiſchen Syſtemen nicht zu verſtehen iſt. Nun ſind wir vom poſitiv chriſtlichen Standpunkte aus betrachtet gewiß weit davon entfernt, die klaſſiſche deutſche Dichtung und Kunſt vorbehaltslos zu verhimmeln. Aber ganz verwerfen wollen wir ſie auch nicht; wir würden uns ſonſt einer der wirkſamſten apologetiſchen Waffen berauben, die in dem Nachweiſe beſteht, daß das himmliſche Bild Chriſti auch dahin ſeine göttlichen Strahlen wirft, wo man glaubt von ihm ſich völlig abgewendet zu haben. Wenn die Kirchenväter mit Juſtinus ſelbſt in der heidniſchen Philoſophie überall die σπέρματα λόγου, die Lichtkeime der ewigen Wahrheitsſonne Jeſus Chriſtus ausgeſtreut fanden, ſo iſt von vorneherein ausgeſchloſſen, daß ein moderner Denker, der unter dem Einfluß einer zweitauſendjährigen chriſtlichen Geſchichte ſteht, keinen Lichtſtrahl von Chriſtus in ſich aufgenommen hätte. Nur dadurch kann der Irrtum Ein-

fluß auf die Geister gewinnen, daß er kostbares Wahrheitsgut enthält, wenn auch nur in einzelnen Goldkörnern. Man hat die Zeugnisse gesammelt, welche die von Kant ausgegangene Geistesentwicklung für das Christentum abgelegt hat, Zeugnisse von zumeist romantischem Charakter, die sich vorwiegend auf die ästhetische Seite der Religion beziehen. Allein der deutsche Idealismus verdankt dem Christentum weit mehr, als er zugeben will. Er verdankt ihm das Kostbarste, was er in seiner Stellung zu den höchsten Lebensgütern ausgewirkt hat. Nur in einigen Grundlinien kann dies hier gezeigt werden.

Als der Triumphzug der modernen Naturwissenschaft begann, als das Mikroskop und Teleskop den Blick in die Tiefen der Natur öffneten und wie die aufgehende Sonne mit einem Schlage ein Tal menschlicher Unwissenheit nach dem anderen erhellte, da hängte eine furchtbare Gefahr sich an den Triumphwagen der neuen Wissenschaft, der Materialismus, jene Weltauffassung, welche glaubte, nun schon an den Grenzen der Wirklichkeit zu stehen, indem sie das Universum auffaßte als ein blindes Schneegestöber von Atomen, als einen tauben Wirbel der leblosen Materie, welche kein Strahl einer zwecksetzenden Vernunft erhellt, in dem der Geist und damit alle Ideale des Herzens, der Religion und edler Sittlichkeit keine höhere Rolle spielen als der Schaum auf den Wellen oder als das Irrlichtlein, welches nächtlich über einem Sumpfe tanzend ins Nichts verlöscht. Indem Kants Geist in das Mark der deutschen Nation eingedrungen ist, hat er ohne Zweifel — rein geschichtlich gesprochen — dem Materialismus in unserem höheren Geistesleben, wie namentlich ein Vergleich mit England und Frankreich zeigt, einen gewaltigen Damm entgegengesetzt. An Kant haben sich Büchner und Moleschott und Häckel gebrochen. Unsere großen Naturforscher und damit die geistige Elite unserer Nation überhaupt sind dem platten Materialismus nicht verfallen, sondern haben sich gut oder schlecht mit dem kritischen Idealismus abgefunden. Kants kritischer Idealismus hat auf alle Fälle das eine Verdienst, daß er die Naturwissenschaft Bescheidenheit gelehrt hat. Seine Kritik hat gewirkt wie ein gewaltiger Lichtrefraktor, welcher mit einem Schlage alle Pracht und Hoheit der Natur auf den Geist, auf das Subjekt, auf das Ich zurückstrahlte. Er hat wenigstens den Koryphäen der Naturwissenschaft zum Bewußtsein gebracht, daß das menschliche Erkennen nicht ein Vorgang von der naiven Einfachheit ist, als wenn Kartoffel durch ein einfaches Fenster in ein finsteres Kellerloch geschaufelt werden, sondern ein unerschöpfliches Wunder. Wie schon Aristoteles gesagt hatte, daß zu jeder einfachen Sinneswahrnehmung, wenn sie in das Licht des Geistes gerückt werden soll, ein wunderbarer, innerer Erkenntnisfaktor, der intellectus agens, mitwirken müsse, so sagte Kant, daß unser empirisches Seelenleben durchaus nicht die Oberflächlichkeit der materialistischen Auffassung zeige, sondern eine unerschöpfliche Tiefe. Auch die sinnliche Auffassung ist durchwallet von geistiger Tätigkeit, von logischer Arbeit. Das sinnliche Bild ist getragen von einer unendlich fein geaderten Architektur des Denkens. Nicht ein blinder Spiegel der Außendinge ist unsere Seele. Die Verbindung eines Mannigfaltigen, sagt Kant, kann niemals durch die Sinne in uns kommen; ohne die Spontaneität des ord-

nenden Verſtandes wäre die Welt ein Chaos. Kein kantianiſch denkender Phyſiker kann ſagen, daß die Atome des Weltalls tiefſte Rätſel löſen. Denn er weiß, daß in der Wahrnehmung des Atoms der geiſtige Faktor weitaus den materiellen überwiegt. Kant hat ja den Phyſikern die Auffaſſung des Leibniz vermittelt, daß die Atome keine unteilbaren Punkte ſind, ſondern eine Unendlichkeit von kleinen Welten, von denen vielleicht jede ihre zahlloſen Fixſternſyſteme, Planeten, Firmamente hat, wie unſer Sonnenſyſtem im Großen. So einſeitig deshalb Kants Standpunkt iſt, er hat doch wie kein neuerer Philoſoph die Ehrfurcht vor dem Geiſte und ſeinen Wundern geſteigert und auf die unüberſchreitbaren Grenzen des mechaniſchen Naturerkennens hingewieſen. Als im 19. Jahrhundert das Wiſſen des Menſchen von der Natur himmelhoch wuchs; als es in fünfzig Jahren die Schatzkammern der Natur tiefer aufſchloß als früher in 1000 Jahren und die Erde mit den Wundern der Induſtrie und Technik überſäte; als der Monismus ſein Haupt erhob und mit ſeiner ins Metaphyſiſche überſetzten Mathematik die unendliche Subſtanz Spinozas an Stelle Gottes ſetzte, da waren es immer wieder Stimmen aus dem kantianiſchen Lager, welche ſolche zur Beſinnung brachten, die auf Plato und Ariſtoteles nicht mehr hören wollten. Das moderne Freidenkertum entrüſtete ſich über den Größenwahnſinn, mit welchem im Chriſtentum der Menſch die kleine Erde in den Mittelpunkt der Welt gerückt habe, und glaubte, durch die Tat des Kopernikus ſei für den alten Gott Wohnungsnot eingetreten. Dieſe Apoſtel des Unglaubens mußten ſich von kantianiſcher Seite ſagen laſſen, daß nichts rückſtändiger ſei als der Glaube an die Ewigkeit der Naturgeſetze und an eine unendliche Materie. Schon Schopenhauer bemerkte: „Nichts kann täppiſcher ſein als daß man nach Weiſe aller Materialiſten das Objektive unbeſehen als ſchlechthin gegeben nimmt, um aus ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berückſichtigen, mittelſt deſſen, ja in welchem allein doch jenes beſteht. Proben dieſes Verfahrens liefert zu allernächſt unſer heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergeſellen- und Apothekerlehrlingsphiloſophie geworden iſt. Ihm in ſeiner Unſchuld iſt die unbedenklich als abſolut real genommene Materie das Ding an ſich.“ (Welt als Wille und Vorſtellung 1, 17 Erg.)

Charakteriſtiſch bleibt immerhin, daß der Geſchichtſchreiber des Materialismus, Friedrich Albert Lange, der auf die Gefahr hinwies, daß der Materialismus der Maſſen nicht ein unblutiger Kampf der Geiſter bleibe, ſondern daß dieſe Geiſtesſchlacht eines Tages einem Erdbeben gleich die Ruinen einer vergangenen Weltperiode donnernd in den Staub werfe und Millionen unter den Trümmern begrabe, daß alſo Lange in Kant geradezu den einzigen Retter vor dieſer Kataſtrophe erblicken wollte:

„Ob die Zukunft wieder hohe Dome baut oder ob ſie ſich mit lichten heiteren Hallen begnügen wird, ob Orgelſchall und Glockenklang mit neuer Gewalt die Länder durchbrauſen werden, oder ob Gymnaſtik und Muſik im helleniſchen Sinn zum Mittelpunkt einer neuen Weltepoche ſich erheben werden, auf keinen Fall wird das Vergangene ganz verloren ſein, auf keinen Fall das Veraltete ſich unverändert wieder erheben. In gewiſſem Sinne ſind jedenfalls die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Meſſe von Paläſtrina widerlegen, oder wer will die

Madonna Rafaels des Irrtums zeihen? Das Gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, solange noch der Nerv eines Menschen unter dem Schauer des Erhabenen erzittern kann. Und jene einfachen Grundgedanken der Erlösung des Einzelmenschen durch die Hingabe des Eigenwillens an den Willen, der das Ganze lenkt; jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen; wo keine Gewalt der Sprache mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen; jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit den Hungrigen das Brot zu brechen und den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, sie werden nicht für immer schwinden, um einer Gesellschaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie ihrem Verstande eine bessere Polizei verdankt und ihrem Scharfsinn die Befriedigung immer neuer Bedürfnisse durch immer neue Erfindungen."

Das ist Geist vom Geiste Kants. Hier drückt sich ein Grundgedanke aus, welcher die positive Kehrseite von Kants Kritik der reinen Vernunft bildet und seine christliche Herkunft ebensowenig wie seine einseitig lutherische Ausprägung verleugnen kann.

Es ist der Gedanke, daß die Religion nicht Sache des Verstandes, sondern des Herzens ist. Das 18. Jahrhundert, in welchem Voltaire und andere wie geistige Könige regierten, hatte die Aufklärung gezeitigt, jene seichte Weltanschauung, welche meinte, was man nicht mit dem Verstande ausmessen und ausrechnen könne, das sei nicht wirklich. Damit wurden alle höheren Ideale und Werte der Menschheit entwurzelt. Kant dagegen sagte: Klein ist das Reich, welches der klare Strahl des Verstandes durchdringt, aber unermeßlich dehnt sich darüber hinaus die Domäne des Herzens, nicht ein Reich der Fabel, sondern ein Gebiet, mit welchem sich das Gemüt des Menschen innigst verwachsen fühlt in den Tiefen der sittlichen Persönlichkeit. Wenn unser Verstand noch so tief in die Geheimnisse der Natur eindringt; wenn wir die stille, majestätische Größe studieren, die aus den lichten Himmelsräumen wie aus jedem Wassertropfen der Erde spricht; wenn wir die Gesetze und Prozesse studieren, nach welchen die Erde alljährlich neu mit Grün sich kleidet und ihre unerschöpflichen Wunder des Lebens hervorbringt, so werden wir inne, daß die geiststählende Arbeit des Gedankens uns nicht an das Ziel unserer Sehnsucht führt, sondern daß diese Sehnsucht weit hinausdrängt auf eine andere Stufe des Daseins, daß es uns drängt, dort das Licht an der Quelle zu trinken, das wir hier in schwerer Arbeit tropfenweise der Natur abringen.

Es ist das ein Gedanke, den Kants Kritik der reinen Vernunft zum Axiom der modernen Weltanschauung gemacht hat: der Verstand ist die Oberfläche im Menschenwesen; seine Tiefe ist das Herz. Die großen Inspiratoren des Menschenlebens, die gewaltigen befreienden Impulse im Leben der Völker gehen nicht vom Verstande aus, sondern vom Herzen. Wenn der moderne Mensch von Bildung redet, meint er damit eine feine vornehme Bildung des Herzens. Nicht der Verstand findet den Weg zu Gott, sondern das Herz.

So einſeitig nun Kant dieſen Gedanken ausgeſtaltet hat, man wird unmöglich leugnen können, daß er damit gegenüber dem geiſtigen Elend der Aufklärung eine chriſtliche Grundwahrheit zum Ausgangspunkte ſeines Syſtems genommen hat. Man kann wohl mit Fug und Recht behaupten, daß überhaupt niemand, der in lebendiger Religioſität mit Gott in Verbindung trat, dies mittels des Verſtandes tat. Kein religiöſes lebendiges Gefühl geht vom kosmologiſchen, ontologiſchen oder teleologiſchen Gottesbeweis aus. Die Lehre Jeſu liegt wie ein ewiger koſtbarer Schatz vor uns. Im ganzen Umfange ſeiner goldenen Worte finden wir nichts, was einem intellektuellen Gottesbeweiſe ähnlich ſähe. Wo es eine tiefere Lebensentſcheidung gilt, wendet ſich Jeſus niemals an den Verſtand, ſondern ſtets an das Herz. Und was der Heiland grundgelegt hat, iſt in der ganzen Geſchichte des Chriſtentums ausgeprägt. Matth. 11, 25, haben wir das majeſtätiſche Wort Jeſu: „Ich preiſe dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieſes den Weiſen und Verſtändigen verborgen, den Kindern aber geoffenbaret haſt.“ Iſt das nicht das leuchtende Original für den Gedanken Kants, den Schiller alſo eingekleidet hat:

„Was kein Verſtand der Verſtändigen ſieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt.“

Wo der religiöſe Glaube im Chriſtentum ſeine herrlichſten Blüten entfaltet, geſchieht dies nicht im Reiche des Gedankens, ſondern des Herzens. Gehen wir mit Newman in die rieſige Wildnis des Bernhardsberges, welche heilige Männer zu ihrem ſchaurigen Aufenthaltsort genommen haben, bloß um imſtande zu ſein, die von Schneelawinen gefährdeten Reiſenden zu retten; ſehen wir, wie ſie ihren Samariterſinn ſogar den Tieren einpflanzten, indem ſie ihre Hunde lehrten, unter dem nächtlichen Geheul der Windſtöße auf die Hilferufe Unglücklicher zu hören, ſie mit ihrem Atem zu erwärmen und ſie funkelnden Auges ins Kloſter zu tragen, wir werden finden, daß dieſe Männer handeln nicht auf Grund einer Entſcheidung des Verſtandes, ſondern einer großen, heroiſchen Lebensentſcheidung des Herzens. Oder betrachten wir eine barmherzige Schweſter, welche der Welt entſagt hat, wie ſie in einſamen Nächten am Lager der Sterbenden ſteht und ihr blühendes Leben opfert; gewiß iſt es der Gottesgedanke, der ſo Wunderbares ſchafft, aber dieſer Gedanke ruht nicht auf einem rationalen Beweiſe für das Daſein Gottes, ſondern auf einer unmittelbaren Tat des Herzens. Dieſe Schweſter kann das Daſein Gottes mit dem Verſtande nicht beweiſen; aber iſt ſie nicht ſelbſt ein lebendiger, ein gewaltiger Beweis für Gottes Daſein?

Unſere Zeit wendet ihr Intereſſe wieder der chriſtlichen Myſtik zu, jenem wunderbaren Gedankenſyſtem des Mittelalters, welches zeigte, wie Gott nicht mit dem Verſtande, ſondern mit dem Herzen ergriffen wird. Jahrhunderte vor Kant ſagte Meiſter Eckehart, der Vater der deutſchen Spekulation: „Der wahre Beſitz Gottes beruht in dem Gemüt und einer innigen Minne des Herzens, nicht in einem ſteten Denken an Gott. Der Menſch ſoll nicht haben noch ſich begnügen mit einem gedachten Gott. Wenn der Gedanke vergeht, vergeht ſonſt auch der Gott. Vielmehr ſoll man einen weſentlichen Gott haben, der hoch über den Gedanken der Menſchen und aller Kreatur iſt. Wäre der Menſch in Gedanken ſo in

Verzückung wie St. Paulus war und wüßte einen kranken Menſchen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ſo erachte ichs für viel beſſer, du ließeſt aus Liebe von deiner Verzückung und brächteſt dem Armen die Suppe.“

Jene religiöſen Dokumente, welche am tiefſten das Leben der Menſchheit ergreifen wie das Salve Regina und Stabat mater, ſind Dokumente des Herzens, nicht des Verſtandes. Das Sonnenlied des heiligen Franziskus wiegt ganze Bände von verſtandesmäßigen Gottesbeweiſen auf, und mit unwiderſtehlicher Gewalt zieht das liebliche Bild des heiligen Lebenskünſtlers auch ſolche Geiſter an, die von keiner Verſtandesreligion mehr etwas wiſſen wollen.

Als 100 Jahre nach der Kritik der reinen Vernunft Kant in Frankreich bekannt wurde, entſtand dort eine neue Apologetik, welche die Loſung ausgab, die moderne gebildete Welt ſei für das Chriſtentum verloren, wenn die Theologie ſich fernerhin an den Verſtand und nicht an das Herz wende. Blondel rief aus, alle dialektiſchen Subtilitäten des Verſtandes, um Gott zu beweiſen, ſeien, wie wenn ein Kind mit Steinen nach dem Himmel wirft. Es entſtand die gewaltige Bewegung des Modernismus. Aber während dieſe unter dem Einfluß der amerikaniſchen Religionspſychologie den Quellbezirk der Religion in das Unterbewußtſein verlegte und ſo in eine uferloſe Aftermyſtik ausartete, bewies Kant darin ſeine Herkunft von der Theologie, daß er wie ſpäter Albrecht Ritſchl, indem er die Vernunft als Brücke zwiſchen Gott und Seele verneinte, nicht den „Philoſophen der Viſion„ beitrat, ein Ausdruck, der ſtark Bergſons Intuitionsphiloſophie antizipiert. Daß das Herz in der Religion die Vernunft vom Throne ſtoßen dürfe, wollte Kant durchaus nicht zugeben. Es iſt, als hätte er ſchon James' religiöſe Genietheorie vor Augen, wenn er betont, dadurch, daß das Genie ſich auf den Thron der Vernunft ſetzen wolle, dadurch, daß der Vernunft das, was ſie zum heiligſten Gut auf Erden mache, nämlich das Vorrecht beſtritten werde, der letzte Probierſtein der Wahrheit zu ſein, werde jeder Schwärmerei, ja Atheiſterei eine weite Pforte geöffnet. Der Theoſophen und Myſtiker ſchwelgende Vereinigung mit der Gottheit, ſo wie jedem ſein Sinn ſtehe, würde der Vernunft ihre Ungeheuer aufdrängen und es wäre ebenſo gut, gar keine zu haben, als ſie auf ſolche Weiſe allen Träumereien preiszugeben. (Kr. d. pr. V. 5, 121.)

Kant faßte als Schlüſſel in das Reich der Wirklichkeit nicht das Gefühl, ſondern den ſittlichen Willen. W. Wundt (Die Nationen und ihre Philoſophie 74) hat wieder darauf hingewieſen, daß für Kant nach ſeinem eigenen Bekenntniſſe die Kritik des Denkvermögens nur der Weg geweſen iſt, um die Moral auf eine geſicherte Grundlage zu ſtellen. So iſt es auch. Auf erkenntnistheoretiſchem Gebiete hat Kant zum erſtenmale auf deutſchem Boden den Satz ausgeſprochen, daß nur in der Erfahrung Wahrheit liege und alles darüber hinaus Schein ſei. Betrachtet man dieſen Teil ſeines Syſtems als die Hauptſache, ſo müßte man jenen Recht geben, welche Kant den Vater des Materialismus nennen. Ja in den Prolegomena (127) ſagt er, ſelbſt wenn durch immaterielle Weſen der Naturwiſſenſchaft ein Weg in das Innere der Dinge geöffnet würde,

ſolle ſie ihn ausſchlagen und bei den Wahrnehmungen der Sinne und den wirklichen Erfahrungsgeſetzen bleiben. Und doch iſt Kant unbeſtreitbar Idealiſt durch ſeine Philoſophie des Willens. Hier liegt auch ohne Zweifel die gute Seite des deutſchen Idealismus überhaupt, wie er in Spekulation und Literatur um die Wende des 19. Jahrhunderts ſich entfaltet hat. Das Sittengeſetz liegt in uns als eine Ur- und Grundtatſache unſeres Bewußtſeins, als ein unendlich koſtbarer Schatz. Das Prinzip der Sittlichkeit liegt hinter dem Phänomenalgebiet im Reich des Intelligiblen, und indem der ſittliche Wille aus dieſem dunklen Gebiet hervorragt, iſt er der einzige Schlüſſel in die goldene Pforte der ewigen Ideale. Dieſer ſittliche Wille ſchließt in ſich die tranſcendente Tatſache der Freiheit, und in dieſer liegt die Selbſtgeſetzgebung, welche den Menſchen eine unermeßliche ſouveräne Würde verleiht gegenüber der ganzen Welt der Wirklichkeit. Soferne der Menſch in ſeinem Handeln und Leben mit dem in ihm liegenden Ideal in Übereinſtimmung iſt, iſt er ein Charakter. Die beiden modernen Worte Perſönlichkeit und Charakter hat Kant mit einem beſtimmten, in unſerer klaſſiſchen Literatur ſtets gleichheitlich wiederkehrenden Inhalte angefüllt. Das höchſte Gut iſt für Kant die Übereinſtimmung des Charakters mit dem Sittengeſetze.

Der Gedanke der Selbſtgeſetzgebung, Autonomie, iſt es vor allem, welcher für die moderne Moral beſtimmend geworden iſt. Soweit dieſes Wort beſagen will, daß der Menſch dieſe Selbſtgeſetzgebung aus ſich ſelbſt ohne Gott habe, wäre es ein unendlich trauriger Irrtum. Daß der Begriff in der modernen Ideenwelt vielfach dieſe Ausgeſtaltung erfahren hat, läßt ſich nicht leugnen. E. v. Hartmann ſagt: „Solange ich einen theiſtiſchen Gott glaube, der mich ſamt der Welt geſchaffen und dem ich gegenüberſtehe, wie das Gefäß dem Töpfer, ſolange bin ich ein Nichts gegen ihn, eine Scherbe in ſeiner Hand und kann meine Sittlichkeit in nichts anderem beſtehen als in der ſtrikten blinden Unterwerfung unter den allmächtigen heiligen Willen dieſes tranſcendenten Gottes, d. h. ſolange kann alle Moralität nur auf dem von außen an mich herantretenden Gebot beruhen oder heteronom ſein. Nun fängt aber die wahre Moralität erſt mit der ſittlichen Autonomie an, und heteronome Moral, wie wertvoll ſie auch als Erziehungsmittel für Unmündige ſein mag, wird zur unſittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn ſie ſich ausdrücklich an deren Stelle ſetzt. Das moderne ſittliche Bewußtſein iſt ſich darüber ganz klar, daß Handlungen, die nur gehorſame Ausführung eines fremden Willens ſind, niemals einen ſittlichen Wert im allgemeinen Sinne beanſpruchen können, vielmehr die moraliſche Bedeutſamkeit erſt bei der ſelbſtgeſetzgebenden Selbſtbeſtimmung anfängt.“ (Selbſtzerſetzung d. Chr. 30.) Hartmann wiederholt dabei nur das berüchtigte Wort Fichtes, wer auf Auktorität hin handle, der handle notwendig gewiſſenlos.

Wer dieſe Auffaſſung als die Kantſche anſehen wollte, würde den theologiſchen Ausgangspunkt der Kantſchen Ethik völlig überſehen. Der Ausdruck „Autonomie“ ſtammt vom heiligen Paulus, welcher Röm. 2, 14 das tiefe Wort geprägt hat: „Die Hellenen, die kein Geſetz haben, ſind ſich ſelbſt Geſetz. Denn geſchrieben iſt das Geſetz tief in ihren Herzen.“ Niemand hat ſo ſchön das hohe Lied dieſes von Paulus entdeckten Ge-

setzes des Herzens gesungen als Kant. Das sittliche Handeln allein führt uns nach ihm in das lichte Reich übersinnlicher Wahrheit. In diesem Reiche gewinnt der Mensch die Idee der Freiheit, jene Idee, welche wie eine völkerbefreiende Macht aus der Werkstätte Kants in das Künstleratelier Schillers und von da aus zündend und erobernd auf den Weltschauplatz überging. Die Freiheit aber ist für Kant der archimedische Punkt, von dem aus er das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele erreicht, die er der theoretischen Vernunft abgesprochen hatte. Das unendlich tiefe und verantwortungsvolle Reich der Freiheit kann sich hienieden nicht auswirken. Im Erdenleben erreicht die Gattung, nicht aber die Persönlichkeit ihren Zweck. Also muß die Seele um des herrlichen Privilegs der Freiheit willen über diese Zeitspanne hinaus ins Unendliche fortdauern. Sonst könnten wir nach vollendeter Heiligkeit des Wandels nicht mit aller Macht streben, weil niemand nach dem Unerreichbaren mit Energie streben kann. Gott aber ist notwendig als Ursache für die Erreichung des höchsten Gutes nach der Seite der Glückseligkeit. Die Pflichten erscheinen von hier aus als Gebote Gottes. Gott wird erreicht nicht durch Wissen, sondern durch Glauben, durch „den beharrlichen Grundsatz des Gemütes, das, was zur Möglichkeit des höchsten sittlichen Endzweckes als Bedingung notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen". So glaubt Kant die Religion von allem Streit um ihre wissenschaftliche Berechtigung losgelöst zu haben. Der praktischen Vernunft gesteht er den Primat über die theoretische zu, dem Glauben den Primat der Stärke und Überzeugungskraft vor dem Wissen, ein durchaus theologischer Gedanke; denn 1. Joh. 2, 3 heißt es: „Wir erkennen, daß wir Gott erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten."

So ist also der Gedanke der Autonomie bei Kant keineswegs klar im Sinne seiner Nachfolger gemeint als eine Losreißung der Sittlichkeit von Gott. Dieser Gedanke ist vielmehr bei Kant zunächst ein energischer Versuch, die Moral von jeder Erwägung über nützlich und schädlich, von jedem Eudämonismus loszulösen und damit den fremdländischen, besonders englischen Eudämonismus zu überwinden. Ich wüßte nicht, warum wir nicht anerkennen sollten, daß Kant dabei das Verdienst hat, einen Gedanken des christlichen Erbgutes wenn auch in einer durch die abstrusen Formen seiner Spekulation verhüllten Form in der europäischen Philosophie zur Geltung gebracht zu haben, und daß er damit auch bestimmend auf den Geist der deutschen Kultur eingewirkt hat. Wer empfindet nicht den christlichen Grundton, der aus den berühmten Schlußstellen der Kritik der praktischen Vernunft uns entgegentönt: „Zwei Dinge erfüllen dies Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender das Nachdenken sich damit beschäftigt, der Sternenhimmel über mir und das sittliche Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt oder im Überschwänglichen außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuten. Ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz . . . Das Zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist." Wie also, wenn ich in die Nacht hinaustrete, die Pracht

des Sternenhimmels mich überfällt, gefangen nimmt; wie dort in ewigen, unverrückbaren Bahnen die schönen Sterne kreisen in einer wunderbaren Welt der Unendlichkeit, so erblicke ich in der Nacht meines Inneren, mag die Sonne des Lebens untergegangen sein, eine unendliche Welt, die sittlichen Gesetze, die gleich Sternen aus der Tiefe meiner Seele strahlen. Richte ich meinen Wandel nach diesen Gesetzen, dann bin ich ein Wesen, höher als alle Welten, größer als der unendliche Sternenhimmel. Die Pflicht redet Kant (a. a. O.) also an: „Pflicht, du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führet, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken.“

Von einer Vergötterung des menschlichen Ich, die man Kant vorgeworfen hat, kann demgemäß nicht die Rede sein. Dies zeigt sich an der Art, wie er seinen kategorischen Imperativ gewinnt. Der spekulative Apparat, den er dabei aufwendet, um die Apriorität der Logik des Wollens nach Analogie seiner Erkenntnistheorie zu gewinnen, ist hinfällig. Das Resultat dagegen ist wertvoll. Nachdem Kant sorgfältig alles Empirische, alle zufälligen Motive und Neigungen aus seinem kategorischen Imperativ ausgeschieden hat, gewinnt letzterer folgende Gestalt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann!“ Schon H. Lotze hat treffend bemerkt, daß Kant stillschweigend etwas mehr in seinen Imperativ gelegt habe als die Allgemeingültigkeit rein formaler Art nach Analogie der Erkenntnisformen. So ist es auch. Kants kategorischer Imperativ ist die philosophische Umprägung jener Definition, welche Christus vom Gesetz gegeben hat: „Das ist das Gesetz: alles, was ihr wollet, das euch die Menschen tun, das tuet ihnen auch!“ Auf diesem christlichen Grundsatze beruht die Kraft der Kantschen Ethik. Dieser Grundsatz mildert auch den Rigorismus, welcher so viele von Kant abgestoßen hat, den sogar Schiller verspottete, weil er alle Wallungen des Gemütes, alle Regungen des Herzens aus dem Reich der sittlichen Ideale auszuschließen schien. Es klingt ja allerdings in Kants unbeugsamer Hoheit des Ethischen etwas nach von der rigorosen Stimmung Luthers, welcher noch beim Eingang in den Himmel zaudern will, um Gottes reinen Willen zu erforschen und um des letzteren willen lieber zur Verdammnis sich anbieten möchte. Der Zwiespalt zwischen dem Gesetz des Geistes und der Sinnlichkeit, welcher einen Grundpfeiler der Kantschen Ethik bildet, ist ganz im Geiste Luthers als ein radikaler gedacht, der das Recht der heiteren Lebensfreude, welche die christliche Mystik umstrahlt, nicht aufkommen läßt. Wenn Külpe mit Recht an Kants Ethik rühmt, daß sie nicht wie Aristoteles und Spinoza die höchste Aufgabe des Menschen in der Erkenntnis sucht und so eine vornehme Prärogative großer Geister schafft, sondern die höchste Würde der Persönlichkeit in Pflichten findet, die jedermann erfüllen kann, so verdankt die Formel des Kantschen Imperativs diesen gewaltigen Vorzug ihrem Urheber, Christus; deshalb bedeutet es auch

einen offenſichtlichen Rückſchritt, wenn Kants Nachfolger andere Imperative aufſtellen wollten, z. B. Fichte „Handle nach deiner Beſtimmung“, Schelling „Bleibe mit dir identiſch!“ Kant war auch praktiſch ein ſittenſtrenger Mann. Von ihm ſtammen Ausdrücke wie: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, daß Menſchen auf Erden leben.“ Der Sittlichkeit gegenüber fällt nach Kant die ganze Welt nicht in die Wagſchale: „Alles Gute, das nicht auf die moraliſch gute Geſinnung gepfropft iſt, iſt nichts als eitler Schein und ſchimmerndes Elend. Iſt das nicht ein fühlbarer Nachklang des herrlichen Wortes, das ein Höherer geſprochen: „Was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewinnt aber Schaden leidet an ſeiner Seele?“

Iſt Kant der Philoſoph des Proteſtantismus? Das iſt nur in gewiſſem Sinne zu bejahen und jedenfalls nicht in dem, wie Paulſen u. a. es meinten. Wir haben ſchon geſehen, wie Kant chriſtliche Grundgedanken in lutheriſcher Lichtbrechung aufgenommen hat. Dies reicht allerdings bis an die tiefſten Grundlagen ſeines Syſtems. Kants Kritik der reinen Vernunft iſt vielfach ein Nachklang von Luthers Theologie. Kant war ſich ganz anders als etwa Locke der Größe und Fülle der idealen Welt bewußt, welche bisher als das Reich der Vernunft gegolten hatte. Er ſagte, daß ſelbſt der Mathematiker gerne ſeine ganze Wiſſenſchaft hergäbe für die Löſung metaphyſiſcher Fragen, welche für die höchſten Zwecke der Menſchheit ſo wichtig wäre. Um ſo auffallender iſt die Leidenſchaft, mit der dann Kant losdonnert gegen den bodenloſen Abgrund der Metaphyſik, gegen das Blendwerk der Vernunft, den finſteren Ozean ohne Ufer und Leuchtturm. Nun hat zwar Kant in der Kritik der reinen Vernunft den theologiſchen Gedanken der Erbſünde, den er ſeiner Ethik zugrunde legte, indem er die Disharmonie von Sinnlichkeit und Vernunft auf eine intelligible Tat zurückführte, nicht beigezogen. Allein der Gedanke iſt nicht ganz verſchwunden. Selbſt Schopenhauer fand es auffallend, daß Kant die Ideen aus der Vernunft notwendig entſpringen laſſe und ſie doch als tranſcendentalen Schein erkläre alſo die Vernunft ſelbſt zur Sophiſtin mache, ſo daß ſelbſt der Weiſeſte den Schein, der ihn fortwährend zwackt und äfft, niemals loswerden könne. Hier liegt eine Diskrepanz in der Natur ſelbſt vor. Es klingt nach, was Luther aus den tiefſten pſychologiſchen Vorausſetzungen ſeines Syſtems heraus mit der ihm eigenen gewaltigen Energie als die Grundvorausſetzung der Reformation proklamierte, die Vernunft, des Teufels Braut, könne nichts von Wahrheit uns ſagen; die Vernunft ſei die ſchöne Metze, die oberſte Hure, die der Teufel hat, die niemand richten könne, denn ſie fahre daher und richte Schwärmerei an. Der Gedanke iſt allerdings ins Philoſophiſche gewendet, wenn die Vernunftideen bei Kant nach Schopenhauer dem Fokus zu vergleichen ſind, in welchem die von einem Hohlſpiegel konvergierend zurückgeworfenen Strahlen einige Zolle vor ſeiner Oberfläche zuſammenlaufen, infolgedeſſen durch einen unvermeidlichen Verſtandesprozeß ſich uns daſelbſt ein Gegenſtand darſtellt, der ein Ding ohne Realität iſt. Jedenfalls war Kants Meinung, daß die Vernunft keine Erkenntniskraft für das Überſinnliche habe und ſolche nur eitel ſich anmaße, mit der Anſicht Luthers und der Konkordienformel in voller Harmonie.

Ganz anders liegt die Sache auf dem Gebiete der Ethik. Indem Kant die Freiheit als die Pforte erklärt, die uns das Reich des Überſinnlichen auftut und in ihr den Durchbruch einer neuen Welt, die Verbindung des Menſchen mit den letzten Tiefen der Wirklichkeit erblickt, greift er Luthers theologiſches Syſtem in der tiefſten Wurzel an, deſſen erſte Vorausſetzung ja iſt, daß im natürlichen Menſchen kein Fünkchen von wirklicher Willensfreiheit übrig geblieben ſei. Noch ſchärfer wird aber der Gegenſatz bei einem anderen Punkte. Kant ſucht die innigſte Verbindung von Moral und Religion, indem er die erſtere zum Quellgrunde der letzteren macht. Nun hat Möhler ſcharfſinnig nachgewieſen, daß nach Luther das ſittliche Geſetz nur um des weltlichen Friedens willen da iſt, alſo die nämliche phänomenale Bedeutung hat wie nach Kant die Erkenntnis. Die Trennung von Religion und Sittlichkeit erklärt Möhler geradezu als den Kulminationspunkt von Luthers ſpekulativem Syſtem und mit Recht. Luther ſelbſt ſagt ja in ſeinem Kommentar zum Galaterbrief (62): „Iſt wohl vonnöten, daß ein jeder Chriſt dieſe zwei Stück aufs allerfleißigſte voneinander ſcheiden lernt; das mag er wohl geſchehen laſſen, daß das Geſetz über ſeinen Leib und Gliedmaßen immerhin herrſche und walte, aber nicht über ſein Gewiſſen. Denn dieſelbige Braut und Königin ſoll vom Geſetz billig unbefleckt und unbeſudelt bleiben. Darum ſoll das Gewiſſen ſein Brautbett haben nicht in einem tiefen Tale, ſondern auf hohem Berge, darinnen Chriſtus allein ſeine Herrſchaft hat." „Das Geſetz bleibe außer dem Himmel, das heißt es bleibe außer dem Herzen und Gewiſſen. Dagegen bleibe auch die Freiheit des Evangelii außer der Welt d. h. außer dem Leibe und ſeinen Gliedern. Darum, wenn das Geſetz und die Sünde in den Himmel, d. i. das Gewiſſen, kommen, ſoll man ſie alſo balde heraustreiben. Denn das Gewiſſen ſoll zu der Zeit von keinem Geſetz oder Sünde, ſondern allein von Chriſto wiſſen. Und wiederum, wenn die Gnade und die Freiheit in die Welt kommen, das iſt über den Leib, ſoll man auch zu ihnen ſagen: Höreſt du, dir gebühret nicht, auf dem Schweinskober und in den Miſtpfützen dieſes leiblichen Lebens zu wandeln und wohnen, ſondern hinauf gehöreſt du in den Himmel."

Kann es einen gewaltigeren Gegenſatz zu Luther geben als Kants erhabene Auffaſſung vom Sittengeſetze und der Freiheit? Es war deshalb im ſicherſten Lebensgefühle des Proteſtantismus gelegen, daß Schleiermacher ſofort die Kantſche Verbindung von Sittlichkeit und Religion aufopferte und lieber „eine Locke dem heiligen verſtoßenen Spinoza opfern" wollte, ſelbſt auf die Gefahr hin, dadurch die Perſönlichkeit Gottes aufzuheben. Kants Auffaſſung von Freiheit und Sittengeſetz würde weit eher an die katholiſche Auffaſſung anzunähern ſein, wenn man von den beigemiſchten Irrtümern abſieht.

Kuno Fiſchers (IV 299) Urteil, Kants Syſtem verhalte ſich durchaus negativ zur katholiſchen, durchaus bejahend zum Kerne der proteſtantiſchen Lehre, läßt ſich heute nicht mehr aufrecht erhalten. In den letzten Jahren haben die proteſtantiſchen Theologieprofeſſoren Tröltſch und Dunkmann, Wehrung und Wendland von ganz verſchiedenen Standpunkten aus den Gegenſatz des neueuropäiſchen Idealismus zum Chriſtentum klar heraus-

gearbeitet. Am klarsten hat wohl Dunkmann gesehen, wenn er behauptete, daß die landläufige Mischung von Idealismus und Christentum beide verderbe: „Mische zwei köstliche Getränke und du wirst finden, daß beide sich in ihrem Geschmacke aufheben. Genieße beide besonders und ein jedes nach seiner Wirkung und du wirst sich ihrer beider freuen.“

Das törichteste war wohl der Versuch, welcher sich an Vaihingers Interpretation der Lehre Kants als der Philosophie des Als ob hängte, Kant als Philosophen des Katholizismus zu erklären. Mit welchem Rechte die katholische Kirche im Vatikanum und in der Modernistenenzyklika Kants Agnostizismus abgewiesen hat, das hat niemand klarer bewiesen als Kant selbst, der bemerkte: „Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so könnte dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran erkennen sollte.“ (Streit der Fakultäten X 320.) Damit hebt Kant selbst scharf hervor, daß seine Erkenntnistheorie eine Offenbarung im katholischen Sinne unmöglich mache. Spricht auch Kant mit Achtung vom Christentum; nennt er nicht, wie Lessing, die Offenbarung ein „abscheuliches Gebäude von Unsinn,“ das man nicht modernisieren, sondern nur zusammenfallen lassen könne, so hat er doch mehr als ein anderer Denker zur Zerstörung des positiven Christentums beigetragen. Nicht nur erklärt er die Kirchenbildung für ein Übel, sondern auch alle „statutarische Religion“ als Wahn. Gebet ist ihm ein „lautes Wünschen und Sprechen, dessen sich fast jeder schämt“.

Kann also Kant unser Führer nicht sein, so hindert das nicht, anzuerkennen, daß er christliche Grundgedanken, vor allem die Erhabenheit des Sittengesetzes und überhaupt die Wertung des Geistigen und Sittlichen über das Natürliche und Sinnliche, in unserem nationalen Geistesleben zur Geltung gebracht hat, wenn auch nicht in reinem, so doch in vielfach gebrochenem Lichte und in modern heidnischen Kreisen, welche der vollen christlichen Wahrheit nicht mehr zugänglich waren. Es hindert uns nicht, anzuerkennen, daß, wie R. Paulus es ausdrückt, Kant die Umsetzung der christlichen Glaubensgedanken aus dem antikmittelalterlichen in das moderne Weltbild erleichtert hat, indem er der siegestrunkenen Naturwissenschaft eine Lehre gab, die sie von sonst niemand angenommen hätte, nämlich daß die der empirischen Forschung und technischen Bearbeitung vorliegende Welt nicht eine letzte Wirklichkeit, sondern eine Erscheinung einer intelligiblen Ordnung der Dinge in unserer Sinnlichkeit, ein untergeordnetes, dienendes Glied einer höheren geistigen Welt ist. Kants Vernunftgesetzgebung darf nach Paulus nicht mit dem kleinen, menschlichen Subjekte identifiziert werden; nur oberflächliche Beurteilung kann ihn so interpretieren. Unter Vernunft begreift er die Vernunft überhaupt, wie sie nicht bloß im menschlichen Geiste sich kundtut, sondern als kosmische Logik die Welt durchwaltet, als Norm des Wahren, Guten und Schönen. Und diese Vernunftgesetzgebung der Philosophie ist nach dem erwähnten Autor nicht ein Ersatz, sondern ein Ausfluß dessen, was der Glaube in inhaltsreicher Fülle erlebt, des göttlichen Ich, von dem die Welt des Wirklichen wie die Welt der Formen aus-

ſtrahlt. Auch Windelband betont in ſeiner Jubiläumsrede, die Kritik der Urteilskraft, Kants tiefſtes und reifſtes Werk, ſei dazu beſtimmt, die dem Wiſſen zugängliche Erſcheinungswelt als Verwirklichung einer überſinnlichen Zweckgeſetzgebung darzuſtellen, welche nicht denkbar iſt ohne Gott. Im Gefühl des Schönen und in der ſchöpferiſchen Phantaſie des Genies habe er die geiſtvolle Analogie für die Lebensgemeinſchaft der beiden Welten gefunden und ſo im Vorbeigehen eine ſeiner größten und erfolgreichſten Entdeckungen gemacht.

Letzteres iſt ein ſchwerer Irrtum. Das Reich der Zwecke und die Lebensgemeinſchaft der beiden Welten hat Kant nicht entdeckt. Während Leibniz in klarer Beweisführung von der lückenloſen mathematiſchen Naturerklärung aus zeigt, daß der Geiſt bei den letzten Punkten der Analyſe ſtets genötigt iſt, auf etwas zurückzugehen, was von den Zweckurſachen abhängt (VI 322), kennt Kant den Zweck unter den Verſtandeskategorien nicht. Obwohl auch er überzeugt iſt, daß niemals ein Newton erſtehen werde, der auch nur die Entſtehung eines Grashalms nach mechaniſchen Geſetzen begreiflich machen würde, ſo iſt für ihn auch in ſeinem reifſten Werk, der Kritik der Urteilskraft, die Zweckmäßigkeit nur ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, nicht ein metaphyſiſches. Külpe (Kant 132) erklärt dies präzis ſo: „Wir müſſen die Welt auf Grund empiriſch feſtzuſtellender Zweckmäßigkeit ſo denken, als *wenn* ſie von einem verſtändigen Weſen geſchaffen wäre. Das bedeutet nicht, *daß* ſie von Gott geſchaffen iſt, ſondern nur ein Prinzip, das wir bei der Beurteilung der Natur anzuwenden uns veranlaßt ſehen. *Für die menſchlichen Bedürfniſſe iſt damit auch völlig genug getan.*“

H. St. *Chamberlain* hat in beſonders überſchwenglicher Weiſe als Ergebnis ſeines Kantwerkes betont: „Wir Europäer ſtehen in bezug auf Religion ungefähr dort, wo die Hottentotten in bezug auf Wiſſenſchaft ſtehen. Unſere Theologie aller Konfeſſionen iſt nach Kants Urteil eine Zauberlaterne von Hirngeſpenſtern! Darum war es notwendig, dasjenige Gedankenwerk zu vollbringen, welches Kant vollbrachte, und deſſen Ergebniſſe er unter dem Titel ‚Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ (1793) veröffentlichte“ (749). Zutreffend erklärt Chamberlain Kants Definition „Religion iſt die Erkenntnis unſerer Pflichten *als* göttlicher Gebote“ dahin, daß es ſich nicht um tatſächliche göttliche Gebote handelt, ſondern das „als“ im Sinne von „als ob“ zu verſtehen iſt. Kant ſelbſt erklärt am Schluß ſeiner „Metaphyſiſchen Anfangsgründe“: „Daß alle Menſchenpflichten der Beziehung auf einen göttlichen Willen gemäß gedacht werden müſſen, davon iſt der Grund nur ſubjektiv logiſch. Wir können uns nämlich Verpflichtung nicht wohl anſchaulich machen, ohne einen andern und deſſen Willen, nämlich Gott, zu denken. Allein dieſe Pflicht in Anſehung Gottes iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, das iſt nicht objektive die Verpflichtung zur Leiſtung gewiſſer Dienſte an einen anderen, ſondern nur *ſubjektive* zur Stärkung der moraliſchen Triebfeder in unſerer eigenen geſetzgebenden Vernunft.“

Dann iſt alſo Gott ein Idol oder Phantom, und zutreffend identifiziert Chamberlain Kants Auffaſſung mit der von Goethe: „Es kommt alles darauf an, daß man glaube. *Was* man glaubt, iſt völlig gleich-

gültig“ (Dichtung und Wahrheit). Und dabei wagt Chamberlain zu behaupten, Kants kristallklares methodisches Ergebnis treffe mit den unergründlichen Gemütstiefen der indogermanischen Mystik zusammen. Alles, was Kant Schönes an Ansätzen zu einer Herzensreligion hat, wird dadurch wieder völlig zerrissen, daß er die Religion zuletzt „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ einkerkern will. Hier bricht der Rationalismus der Aufklärung wieder unverhüllt in Kants Religionsbegriff durch. Das tiefe Wort Eckharts „Wer Gott schauen will, muß blind sein“ und damit der Grundzug der Mystik wird radikal verleugnet. Chamberlain und andere, welche diesen Religionsbegriff Kants feiern, vergessen, daß derselbe Kant in den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre geschrieben hatte: „So müßte ich denn ohne Gott ein Phantast oder Bösewicht sein. Ich müßte meine eigene Natur und ihre ewigen moralischen Grundsätze verleugnen. Ich müßte aufhören, ein vernünftiger Mensch zu sein“ (Pölitz 140).

Diese widersprechende Haltung in den höchsten Lebensfragen liegt tief in den Wurzeln des Kantschen Systems begründet. Bis zur Stunde ist das Heer der Kantforscher in drei Lager gespalten: die einen nehmen mit Schopenhauer an, daß er die Existenz eines Dinges an sich geleugnet habe; andere meinen, daß er schon in der ersten und natürlich noch mehr in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft das Ding an sich als objektiv existierend zugegeben habe. Die richtige, vermittelnde Ansicht geht dahin, daß er beide Anschauungen zugleich vertreten hat. Wo solche Unklarheit über die Grundfrage, ob eine Außenwelt existiert, besteht, kann kein Anspruch auf Führerschaft in den höchsten Lebensfragen sich legitimieren. Die Neukantianer verzeichnen gerne Kants verächtliche Ausfälle gegen die Theologie, in der er nur eine „Dämonologie“ erblicken will. Allein sie sehen nicht, daß Kants Glaube an eine intelligible Welt nur noch ein fernes, schwaches Wetterleuchten von der Theologie her ist. Er hatte das sacrificium intellectus auf dem Altar des englischen Empirismus niedergelegt, indem er mit Locke, Berkeley, Hume eine Erkenntnis jenseits der Sinnlichkeit nicht zuließ. Er hatte, indem er die Subjektivität der Erkenntnisformen zur Bedingung ihrer Apriorität machte, dieses englische Dogma noch mit einem weit stärkeren, unentrinnbareren Ring umgeben als seine Vorbilder selbst. Wenn deshalb Kant in seinem Hauptwerke einmal sagt, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollten, wie sie sind, würden wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen, mit welchen unsere wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen, noch durch den Leibestod aufhören werde, — fügt er sofort hinzu, das seien nur reine Privatmeinungen, weil er fürchtet, daß sie, wenn sie mit einiger absoluten Gültigkeit auftreten, die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen würden. (Chamberlain 739.)

Ein vergleichender Rückblick auf Leibniz mag diese Kritik schließen: Beide wollen am Gottesgedanken die höchste Angelegenheit der Menschheit, die Sittlichkeit befestigen. Aber während Leibniz sagt, daß „allein die Rücksicht auf Gott und Unsterblichkeit die sittliche Verpflichtung undispensierbar macht“ und diejenigen, welche die Sittlichkeit „nur auf die

Notwendigkeiten und Bedürfniſſe des Lebens gründen“ „einigermaßen mit der Geſellſchaft der Banditen“ vergleicht (V 186, 82), ſagt Kant: „Die Kenntnis der anderen Welt kann allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verſtande einbüßt, den man für die gegenwärtige nötig hat.“ (Külpe 24.) „Ob ein Gott in der Natur ſei, kann nicht gefragt werden; denn dieſer Begriff iſt kontradiktoriſch“, heißt es in den nachgelaſſenen Papieren (Chamberlain 744).

Kant ſagt: „Wenn die Verehrung Gottes das erſte iſt, der man die Tugend unterordnet, ſo iſt dieſer Gegenſtand ein Idol, die Religion aber iſt alsdann Idolatrie“. Um wahre Religion zu haben, müſſen wir den „Mut haben, auf eigenen Füßen zu ſtehen“ (746).

Ganz anders Leibniz: „Meines Erachtens bedeutet die Pflicht der Gottesverehrung, die man bei jeder Gelegenheit kennzeichnen muß, daß wir ihn mehr als jeden anderen Gegenſtand ehren, und dies iſt eine notwendige Folge aus ſeiner Idee und ſeiner Exiſtenz“. (V 94, 1704). Ja als hätte er Kants Spaltung der Vernunft in theoretiſche und praktiſche vorausgeſehen, ruft Leibniz aus: „Ich unterſcheide hier nicht die praktiſchen Wahrheiten von den ſpekulativen: es bleibt immer dasſelbe. Wie es eine der offenbarſten Wahrheiten iſt, daß eine Subſtanz, deren Wiſſen und Macht unendlich ſind, verehrt werden muß, ſo kann man ſagen, daß ſie von Anfang an aus dem Lichte hervorgeht, das mit uns geboren wird, damit wir auf ſie unſere Aufmerkſamkeit richten können.“ (V 23, 1696.)

Um wieviel höher ſteht Leibniz in dieſer Kardinalfrage der Wiſſenſchaft und des Lebens als Kant mit ſeinen endloſen Unklarheiten und Widerſprüchen. Auch Kant hatte Augenblicke, wo die Wahrheit bei ihm durchbrechen wollte. So ſchrieb er über den phyſikotheologiſchen Gottesbeweis: „Er iſt der älteſte, klarſte und der gemeinen Menſchenvernunft am meiſten angemeſſene. Er belebt das Studium der Natur, ſowie er ſelbſt von dieſer ſein Daſein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er erweitert unſere Naturkenntniſſe durch den Leitfaden einer beſonderen Einheit, deren Prinzip außerhalb der Natur iſt. Dieſe Kenntniſſe vermehren den Glauben an einen höchſten Urheber bis zu einer unwiderſtehlichen Überzeugung. Es würde daher nicht allein troſtlos, ſondern ganz umſonſt ſein, dem Anſehen dieſes Beweiſes etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch ſo mächtige und unter ihren Händen immer wachſende, ob zwar nur empiriſche Beweisgründe unabläſſig gehoben wird, kann durch keinen Zweifel ſubtiler, abgezogener Spekulation ſo niedergedrückt werden, daß ſie nicht aus jeder grübleriſchen Unentſchloſſenheit gleich als aus einem Traume durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und die Majeſtät des Weltbaues wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von Größe zu Größe bis zum Allerhöchſten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum oberſten und unbedingten Urheber zu erheben.“

Warum will alſo Kant dieſen Gottesbeweis doch nicht gelten laſſen? Weil das Kauſalgeſetz nur innerhalb der Erſcheinungen gelte. Und doch hat Kant in feierlichſter Form dieſen Grundſatz ſelbſt umgeſtoßen, indem er, um ſeine Originalität gegenüber Berkeley zu ſichern, „dem Skandal

der Philosophie, daß die Existenz von Außendingen nur auf Glauben beruhe“ ein Ende machen wollte und in den Prolegomena versicherte, daß die Dinge die Vorstellungen in uns bewirken. Ja sogar, indem er die Vernunft als die Gestalterin der Vorstellungen erklärt, hat er den Bereich der Erscheinungen mit dem Kausalgesetz überschritten.

An einem so schwachen Faden hängt die berühmte Bestreitung der Gottesbeweise, und doch lernt heute fast jeder Gebildete, daß wir von Gott nichts wissen können. Mit Recht betont Schlatter, dieses von Kant seinem Jahrhunderte eingepflanzte Vorurteil sei für Ungezählte ein wirkliches Hemmnis des Glaubens geworden. Wägt man so alle Seiten von Kants Einflüssen sorgfältig ab, so gelangt man zu ganz entgegengesetzten Resultaten: einerseits hat er Grundgedanken des christlichen Ethos dem modernen Denken vermittelt, anderseits dem Christentum den Boden abgegraben wie kein Zweiter. Deshalb faßte schon der Philosoph Karl Biedermann sein Urteil also zusammen: „Gerade diese Halbheit und Doppelseitigkeit seiner Theorie hat Kant einen so weit verbreiteten Einfluß verschafft, indem die Kühnheit seiner Prinzipien die Freunde des unbedingten Fortschrittes anzog, während die Furchtsamen in den vermittelnden und beschränkenden Bestimmungen, womit diese Prinzipien überall verklausuliert waren, willkommene Schlupfwinkel für ihre Unentschiedenheit und Schwäche fanden.“ (Die deutsche Philosophie. I 420.)

5. Fichte (1762-1814) und der ethische (transcendentale) Idealismus.

Kant hatte erklärt, er habe das Wissen aufheben müssen, um für den Glauben Platz zu bekommen. Zwar hat er in der Kritik der reinen Vernunft selbst mehrfach die Möglichkeit erwähnt, daß sowohl das subjektive Ich wie die Welt als zweiteilige Erscheinung des einen und selbigen An sich zu erachten seien. Allein er ist mit seiner Lebensentscheidung beim persönlichen Gott stehen geblieben. Fichte war der erste, der sich in Spinoza verstrickte, aber über ihn hinausgetrieben wurde, weil er sah, daß „es Augenblicke gebe, wo das Herz sich an der Spekulation rächt, wo es sich an den als unerbittlich erkannten Gott mit heißer Sehnsucht wendet, wo die Empfindung einer fast unwidersprechlichen Gebetserhörung das ganze System zerrüttet“. Von Spinoza kommend erfaßte Fichte enthusiastisch Kants Freiheitsidee mit einem tiefen Haß gegen alles, was nicht unser reines Selbst ist. Auf der Höhe seiner Ideale entwarf er 1813 ein Bild vom Zukunftstaate, in welchem Privateigentum und Ehe und auch die Könige vor der fortschreitenden Erkenntnis verschwinden müßten.

Fichte war der erste, welcher Kants Warnungssignale nicht achtend mit vollen Segeln die Fahrt auf den dunklen Ozean der Begriffsmetaphysik wagte. Stürmisch durchbrach er die Schranke des Dinges an sich, welches ewig unerfaßlich hinter der Erscheinung lauert. Er vernichtete

das Ding an ſich, um die ganze Welt aus einem Prinzip des Denkens abzuleiten. Er wollte nach Hegels Wort die Welt als eine Blume begreifen, welche aus einem Samenkorn ewig hervorgeht. Im Wunder des Selbſtbewußtſeins hält das Subjekt ſich ſein eigenes Bild vor, macht es ſich zum Gegenſtand ſeines eigenen Schauens, welches der Grund alles Wiſſens und aller Gewißheit iſt. Der oberſte Grundſatz aller Philoſophie lautet: Ich bin Ich. Dieſer Satz bedeutet das Ich als ſich ſelbſt ſetzende Tätigkeit, welche zugleich das handelnde Subjekt und das aus der Reflexion desſelben auf ſich ſelbſt hervorgehende Produkt der Handlung darſtellt. Dieſes Ich iſt nicht das Einzelbewußtſein, ſondern die Weltvernunft, welche im ſittlichen Handeln uns zur intellektualen Anſchauung gelangt. Fichte führte damit die intellektuelle Anſchauung in die moderne Philoſophie ein. Bekanntlich ſpottete Heine darüber, daß der Gedanke ſich ſelber belauſchen ſoll, während er denkt; dieſe Operation gemahne an den Affen, der am Feuerherde vor dem kupfernen Keſſel ſitzt und den eigenen Schwanz kocht. Denn er meinte, die wahre Kochkunſt beſtehe darin, daß man nicht bloß objektiv kocht, ſondern auch ſubjektiv des Kochens ſich bewußt wird. — An dieſem Begriffe hängt der ganze nachkantiſche Idealismus. Die Tätigkeit des allgemeinen Ich geht nach Fichte ins Unendliche. Dieſe Tätigkeit muß an irgend einem Punkte gehemmt und in ſich reflektiert werden. Dieſe Schranke wird vom Ich ſelbſt geſetzt. Das Nicht-Ich, die Natur, iſt ein rein Totes, welches nur da iſt, um wieder vernichtet zu werden. Von dieſem Gedanken aus kommt Fichte zu dem auch in ſeiner Verzerrung noch großartigen Bilde: „Die Natur iſt das verſinnlichte Material unſerer Pflicht." Fichte ſelbſt geſteht, daß im theoretiſchen Teil ſeines Hauptwerkes, der Wiſſenſchaftslehre, Gott im Sinne Spinozas zu denken iſt. Im praktiſchen Teile iſt Gott die moraliſche Weltordnung. Darüber iſt Fichte trotz ſpäterer Schwankungen nicht hinausgekommen. Es gibt kein Sein und kein Leben außer dem unmittelbar göttlichen Leben. Gottes lebendiges Daſein in der Erſcheinung iſt das menſchliche Geſchlecht. Eine andere Darſtellung des göttlichen Lebens außer der Geſamtheit menſchlichen Lebens gibt es nicht. Das göttliche Leben wird in dieſer ſeiner menſchlichen Darſtellung zu einem ſich ins Unendliche fortentwickelnden und immer höher ſteigenden Leben. Das Leben in dieſer zeitlichen Darſtellung iſt notwendig beſchränkt d. h. zum Teil tot. Dieſe Schranken muß es entfernen und in Leben verwandeln. Der Begriff der Schranken iſt eben der Begriff der objektiven und materiellen Welt, der Natur. Dieſe iſt nicht lebendig noch einer unendlichen Fortentwicklung fähig, ſondern tot, ein ſtarres, in ſich beſchloſſenes Daſein. Die tote Natur iſt das das Zeitleben der göttlichen Idee Hemmende. Ohne ſie würde dieſe Idee mit einem Schlage, nicht in der Vielheit und Sukzeſſion individueller Geſtalten hervorbrechen. Im ſittlichen Kampf gegen die Natur liegt der oberſte Zweck menſchlichen Lebens. So iſt Fichtes Syſtem notwendig Pantheismus. Denn das reine Ich, die abſolute Identität von Subjekt und Objekt, deſſen Tätigkeit eine produzierende iſt und ins Unendliche geht, iſt ohne Bewußtſein.

In dieſes dialektiſche Begriffsgeflecht wird chriſtlicher Ideengehalt eingegoſſen und ohne Zweifel iſt es dieſer letztere, welchem der tief-

greifende nationale Einfluß Fichtes zunächst zuzuschreiben ist. „Nichts ist denn Gott und Gott ist nichts als Leben," lautet Fichtes oberster Grundsatz, ein ins Pantheistische gebogener Grundgedanke des Christentums. Der Begriff des Seins ist kein ursprünglicher, sondern ein abgeleiteter. Das einzige Positive ist die Freiheit. Das Sein ist die Negation der Freiheit, das Objekt der sittlichen Pflicht. „Alle Schranken müssen verschwinden. Das unendliche Ich muß als Eins und Alles allein übrig bleiben." Der ganze Schatz wirklich erhabener Ideen, welchen Fichte um den einen Grundgedanken reiht, daß die sittliche Pflicht der Kern alles Menschenlebens sei und uns die tiefsten Tiefen des Daseins öffnet, ist einfach vom Christentum übernommen. So schroff, mit so idealistischer Übertreibung hat niemals ein christlicher Aszet den Gedanken herausgearbeitet, daß die Natur nichts und das Sittengesetz alles sei, daß alles menschliche Handeln nur ein Versinken in Gott, ein Verschmelzen und Verfließen mit ihm sein soll. „Die Stimme des Gewissens," sagt er in einem wunderbaren Bilde, „ist ein Orakel aus der ewigen Welt, das mir meinen Platz in der Ordnung der geistigen Welt anweist; die Stimme des Gewissens ist der Sonnenstrahl, an dem wir aus dem Unendlichen ausgehen. Sie ist unser wahrer Urbestandteil, der Grund und Stoff alles Lebens, das wir haben." „Es ist nichts Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir als diese beiden Stücke: die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab und umfaßt mich als eines ihrer Glieder. Durch den zweiten erhebe ich mich selbst zu ihr, ergreife sie und wirke in ihr. Dies ist das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele in ihrer Tiefe sich bewegt. Alles andere ist bloße Erscheinung und schwindet und kehrt in einem neuen Scheine zurück." (Werke, Ausg. Fichte II 299.)

In folgendem Gebete spricht er Gott an: „Erhabener, lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfaßt, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben. Denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme tönt in mir, die meinige tönt in dir wieder, und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut gedacht sind, sind in dir gedacht. In dir dem Unbegreiflichen werden alle Rätsel meines Daseins gelöst und die vollendetste Harmonie ersteht in meinem Geiste. Ich verhülle vor dir mein Angesicht und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, kann ich nie einsehen. Nach tausend mal tausend durchlebten Geistesleben werde ich dich ebensowenig begreifen wie jetzt in dieser Hütte von Erde."

Es ist doch sicher ein Gedanke, der tief aus der christlichen Weltauffassung stammt, wenn Fichte erklärt: „Meine Welt ist Objekt und Sphäre meiner Pflichten und absolut nichts anderes. Eine andere Welt oder andere Eigenschaften meiner Welt gibt es für mich nicht." (II 261.) „Mein Leben hört auf, ein leeres Spiel ohne Wahrheit und Bedeutung zu sein. Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen soll, dasjenige, was das Gewissen von mir fordert. Daß es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um es zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen, Kraft." (II 259.)

Daß der Kern der Fichteſchen Spekulation die Religion iſt, zeigt ſich namentlich in ſeiner tief empfundenen Schrift: „Anweiſung zum ſeligen Leben“ 1806. Hier heißt es: „Willſt du Gott ſchauen, wie er in ſich ſelber iſt, von Angeſicht zu Angeſicht? Suche ihn nicht jenſeits der Wolken; du kannſt ihn allenthalben finden, wo du biſt. Schaue in das Leben ſeiner Getreuen und du ſchauſt ihn an. Ergib dich ſelber ihm und du findeſt ihn in deiner Bruſt.“

Aber nicht bloß der Inhalt von Fichtes Ideen iſt theologiſch beſtimmt, ſondern auch der Weg zu ihnen ſcheint es zu ſein. Das Wiſſen iſt nichts, der Glaube alles. Obwohl Jakobi in ſeinem Sendſchreiben an Fichte 1799 ihn den wahren Meſſias der ſpekulativen Vernunft nannte und den echten Sohn der Verheißung einer durchaus reinen für ſich ſelbſt beſtehenden Philoſophie, ſo hat niemand das menſchliche Wiſſen ſo gründlich diskreditiert und Luthers Wort von der Gauklerin Vernunft ſo draſtiſch illuſtriert wie Fichte. In der Schrift „Die Beſtimmung des Menſchen“ (1800) ſtellt er die Philoſophie des Glaubens auf: „Ich weiß überall von keinem Sein und noch nicht von meinem eigenen. Es iſt kein Sein. Ich ſelbſt weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder ſind. Sie ſind das Einzige, was da iſt, und ſie wiſſen von ſich nach Weiſe der Bilder. Bilder, die vorüberſchweben, ohne daß etwas ſei, an dem ſie vorüberſchweben, die durch Bilder von den Bildern zuſammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich ſelbſt bin eins dieſer Bilder; ja ich bin ſelbſt dies nicht, ſondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt ſich in einen wunderbaren Traum ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geiſt, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traum von ſich ſelbſt zuſammenhängt.“ (II 245.) „Aber ich verlange etwas außer der Vorſtellung Liegendes, das iſt und war und ſein wird, wenn auch die Vorſtellung nicht wäre. Wenn meinem geſamten Wiſſen nichts außer dem Wiſſen entſpricht, ſo finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen.“ Alle Realität aber wird nicht durch das Wiſſen ergriffen, ſondern durch den Glauben.

„Viele ſind ohne künſtliches Denken, lediglich durch ihr großes Herz und durch ihren rein ſittlichen Inſtinkt zu dieſer Anſicht erhoben worden, weil ſie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen und in der Geſinnung lebten. Sie verleugneten durch ihr Verfahren die Wirkſamkeit und Realität der Sinnenwelt und ließen in Beſtimmung ihrer Entſchließungen und Maßregeln für nichts gelten, wovon ſie ſich freilich durch Denken nicht deutlich gemacht hatten, daß es ſelbſt für die Denkkraft nichts ſei. Diejenigen, die da ſagen durften: unſer Bürgerrecht iſt im Himmel, wir haben hier keine bleibende Stätte, ſondern die zukünftige ſuchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundſatz es war, der Welt abzuſterben, von neuem geboren zu werden und ſchon hier in ein anderes Leben einzugehen, ſetzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindeſten Wert und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen, tranſcendentale Idealiſten.“ (Beſtimmung des Menſchen, 3. Buch.)

Nun erhebt ſich allerdings die Frage, was Fichte unter der Ewigkeit verſteht, ob er dabei im Sinne Spinozas lediglich an den metaphyſiſchen

Hintergrund der Erſcheinungswelt denkt oder im Sinne Leſſings an zahlloſe künftige Welten im Sinne einer Unendlichkeit der Entwicklung einzelner Sinneswelten oder im Sinne des Chriſtentums an eine neue geiſtige Ordnung unabhängig vom ſinnlichen Kosmos. Bei Fichte ſchillern die drei Auffaſſungen durcheinander. Einmal heißt es: „Die überſinnliche Welt iſt keine zukünftige Welt, ſie iſt gegenwärtig.“ (II 228.) Spinoziſtiſch, aber mit Anklängen an Leſſing, iſt es auch gedacht, wenn Fichte „den Abkömmling der Ewigkeit auf dieſer Welt umherirren läßt, zum Glück durch den baldigen Einſturz ſeiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in ſeines Vaters Hauſe.“ (V 409.) Ganz entſchieden aber iſt die Wendung zum chriſtlichen Gedanken ſchon in der erſten Periode in ſeinen Briefen an Konſtant: „Dieſes erſte Leben iſt nur Vorbereitung und Keim eines höheren Daſeins, deſſen Gewißheit wir innigſt fühlen.“ Ja ſogar jene Stellen, wo er bereits ganz in der Terminologie des Johannesevangeliums ſpricht, fallen trotz ſcheinbarer immanenter Tendenz mit ihrem Schwerpunkt auf die Seite des chriſtlichen Gedankens: „Der Philoſoph kennt kein Trachten nach dem Ewigen außer der gewiſſenhaften Beförderung des Zeitlichen aus reiner Liebe zur Pflicht. Ihn wandelt es nicht an, nach dem himmliſchen Kleinode zu zielen, das er nicht erblicken kann. Er zielt nur nach dem ihm aufgeſteckten irdiſchen Ziel in der feſten Zuverſicht, daß das himmliſche dahinter verborgen iſt und daß es ihm ohne ſein weiteres Zutun kommen wird, wenn er nur das irdiſche erreicht hat.“ „Nur das ihm unſichtbare und unbegreifliche Ewige, das hinter dieſer Hülle verborgen iſt, ſtrebt er an, und nur um dieſes Verborgenen willen hat das, was der Beobachter ſieht, für ihn eine Bedeutung. Sein Sinn iſt immer in der Ewigkeit, ſeine Kräfte ſind immer bei Euch.“

Man würde weit irre gehen, wollte man dieſe Äußerungen im Sinne Hegels rein diesſeitig verſtehen. Es läßt ſich all das auch chriſtlich deuten, ebenſo wie die Worte in den gleichen Briefen: „Der Menſch lebt im Glauben ſchon hienieden in einer beſſeren Welt und dieſer Glaube allein gibt in ſeinen Augen ſeinem Leben hienieden Wert, Bedeutung und Schönheit.“

Ohne Zweifel hatte Fichtes Spekulation auch in der erſten Periode des reinen Moralismus ſtets eine religiöſe Tendenz gehabt, die ſich in ſteigendem Maße in der Anlehnung an bibliſche Ausdrücke, welche er allerdings willkürlich umbog, bekundete. Schon in dieſer Periode hatte die Schilderung jenes Erlebniſſes, das er als das einzige Wunder anerkennt, „das wir aber ſelbſt tun müſſen,“ das Erwachen eines neuen Menſchen, „der der Welt eine Spitze zukehrt, nicht eine ſtumpf ausgebreitete Fläche“, eine religiöſe Färbung. „Ich bin nicht mehr ein Ding unter Dingen, das mich im Grund ſo wenig angeht als ein Stück Lava im Mond; was ich bisher als mein Ich angeſehen habe, das ſinnliche Selbſt, verdient dieſen Namen nicht mehr. Es hat dem wahren, tranſcendentalen Ich zu dienen.“ Dieſe Entdeckung des wahren tranſcendentalen Ich hatte er ſchon damals an die Stelle Gal. 2, 20 angelehnt: „Nicht ich lebe, ſondern Chriſtus lebt in mir,“ aber mit der charakteriſtiſchen Umbiegung: „Ein neuer Menſch lebt in mir.“ Hat er doch mitten

im Atheismusſtreit die ſchönen Worte geſchrieben: „Ich frage jeden, der nur einigemale ins Neue Teſtament geblickt hat, ob er da nichts von einer gänzlichen Wiedergeburt als der ausſchließenden Bedingung unſeres Heils, nichts von einer Ertötung des Fleiſches und von einem Abſterben der Welt, nichts von einem Leben im Himmel, ohnerachtet man ſich noch in dieſem Leibe befinde, geleſen hat, ich frage ihn, ob dieſe Worte wohl einen Sinn haben, und welches dieſer Sinn ſein möge.“ (V 213.)

Sah er aber damals in der Religion noch verſinnlichende Vorſtellungen; meinte er noch im Sinne Hegels „die Wiſſenſchaft hebt allen Glauben auf und verwandelt ihn in Schauen,“ ſo wird ſchon in der Schrift „Beſtimmung des Menſchen“ die Religion nicht mehr unter, ſondern neben, ja über die Wiſſenſchaft geſtellt. Von jetzt an iſt ihm die Wiſſenſchaftslehre, deren Grundgedanken er niemals aufgegeben hat, nicht mehr der einzige Weg zur Erkenntnis; „auch ſie iſt nur der Weg und hat nur den Wert des Weges, keineswegs einen Wert in ſich. Wer hinaufgekommen iſt, der kümmert ſich nicht mehr um die Leiter.“ Dem einfach Frommen und dem religiöſen Genie iſt die gleiche Erkenntnis gegeben durch ein ſchöpferiſches Wunder. In der Wertung der ſinnlichen und überſinnlichen Welt, ſo charakteriſiert in feiner Analyſe R. Paulus dieſen ſpäteren Standpunkt Fichtes, hat der theoretiſche Tranſcendentaliſt vor dem praktiſchen nichts voraus. Das Ziel, das beide erreichen, iſt dasſelbe: Verneinung der ſinnlichen, Bejahung der überſinnlichen Welt, Leben in dieſer, Sterben für jene. Verſchieden iſt nur der Weg, auf dem ſie zu dieſer Stellung kommen, und auch er iſt nur eine Strecke weit verſchieden. Der theoretiſch veranlagte Menſch bedarf außer der praktiſchen auch noch einer theoretiſchen Erlöſung. Der praktiſch veranlagte bedarf dieſer künſtlichen Staroperation nicht. Das richtige Sehen iſt ihm von Natur geſchenkt. Theoretiſcher Idealismus hat für ſich nicht den mindeſten Wert: „Die Theorie iſt tot an ihr ſelber.“ Sie führt niemals an die Realität, nur an ihre Pforte.

Ja von nun an wiederholt Fichte öfters den ſchon 1799 gebrauchten Satz: „Das Element unſerer Gewißheit iſt Glaube.“ Was iſt nun dieſer Glaube in der ſpezifiſchen Ausprägung, welche Fichte ihm gibt?

Daß Fichtes Ausgangspunkt in negativer Hinſicht dabei Luther iſt, darüber kann kein Zweifel ſein: „So lange der Menſch noch irgend etwas ſelbſt zu ſein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm. Sobald er ſich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt Gott allein übrig und iſt Alles in Allem. Der Menſch kann ſich keinen Gott erzeugen. Aber ſich ſelbſt als die eigene Negation kann er vernichten und ſodann verſinket er in Gott.“ Das iſt Luthers Glaubensbegriff, der „aufgeſperrte Mund“ der fides fiducialis, in welcher das Licht der göttlichen Erkenntnis ohne jedes menſchliche Tun aufgeht. Erklärte es doch Luther als den Kern ſeiner Lehre, daß im Begriffe des Glaubens jede Beimiſchung eines menſchlichen Elementes fern gehalten werde. Daher ſein leidenſchaftlicher Kampf gegen die Liebe als Element des Glaubens. Allein in der poſitiven Beſtimmung des Glaubens geht Fichte weit über Luther hinaus. Bei Luther iſt der Glaube eine rein göttliche Setzung Gottes im Menſchen durch die Gnade. Dadurch wahrt Luther den theiſti-

schen Standpunkt. Fichte dagegen erklärt namentlich in der „Anweisung zum seligen Leben" den Glauben „als wahres, lebendiges Denken", als „reines und wahres Denken", wodurch wir die Gottheit und das aus ihr fließende Leben ergreifen, als unmittelbares Schauen Gottes kraft eigenen geistigen Auges. (V 312, 418.) Die intellektuelle Anschauung ist es, welche den wahren Gehalt des Lebens in dem sittlichen Handeln offenbart. In diesem Sinne spricht Fichte von dem neuen Auge, welches er seinen Schülern einsetzen wollte zur Erhebung über die Naturnotwendigkeit des sinnlichen Lebens im Blick auf das Übersinnliche.

Damit ging Fichte nicht bloß über Luther, sondern auch über Kant hinaus. Er lehrte nach wie vor eine Berührung des Geistes mit dem Absoluten, welche nur dadurch möglich ist, daß das Absolute das tiefste Subjekt des Geistes selbst ist und als solches durch Abstraktion von allen Besonderheiten der Persönlichkeit erfaßt wird. Möhler hat richtig gesehen, daß Luther und der reformatorische Glaubensbegriff überhaupt an der Grenze des Pantheismus standen. Daß in Fichte zum erstenmale von jenen theologischen Voraussetzungen aus der Übergang sich vollzieht, hat Möhler nicht gesehen. Zwar verwahrt sich Fichte gegen den Vorwurf des Pantheismus. Er nennt sein System Akosmismus. Bei ihm ist die Natur nur eine vom absoluten Ich gesetzte Schranke seiner eigenen unendlichen Tätigkeit; also die Natur ist nicht Gott. Ja Fichte gebraucht sogar Formulierungen, die ganz theistisch klingen: „Das Glaubensbekenntnis heißt nun: Ich und alle vernünftigen Wesen sind durch ein freies, intelligentes Wesen erschaffen, werden durch dasselbe erhalten und unserm Vernunftzweck entgegengeführt, und alles, was nicht von uns abhängt, geschieht, um jenen höchsten Zweck zu erreichen, ohne all unser weiteres Zutun durch die weltregierende Macht desselben ohne Zweifel!" (V 366.)

Diese Ausdrucksweise hat manchen getäuscht. Es ist aber kein Zweifel, daß Fichte Gott auch in seiner zweiten Entwicklungsperiode weder Bewußtsein noch Persönlichkeit zuschreibt. Der Begriff ist nach Fichte der eigentliche Weltschöpfer d. h. das begriffliche Denken bringt Spaltung mit sich. Auf die Frage: Was ist Gott? antwortet F. nach wie vor: Was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Das reine Denken als Tathandlung ist selbst das göttliche Dasein. Zum Bewußtsein gelangt Gott nur in den Individuen.

Während also Kants ganzes System darauf aufgebaut ist, daß intellektuale Anschauung unmöglich ist, wird letztere bei Fichte zur einzigen Quelle der Philosophie. Mittels dieser intellektuellen Anschauung belauscht der Philosoph den Kern des Universums, die sich selbst setzende Tätigkeit des Ich. Es bleibt also auch schließlich dabei, daß das einzig mögliche Glaubensbekenntnis sei: „Fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen." (V 185.) Ein Gott außer der moralischen Weltordnung bleibt nach wie vor überflüssig. Wenn man Fichtes System, in welchem der ethische Idealismus mit seinen glänzenden Seiten und seinen Schwächen sich entfaltet, „naiven Pantheismus" genannt hat, so ist das nicht ganz unberechtigt. Ohne Bedenken erfaßt Fichte das sittliche Gesetz als das Urdatum der Seele. Nietzsche hat diese Behauptung angegriffen und das

Sittengesetz als das Sekundäre gegenüber der Religion erklärt. Zugleich erreicht bei Fichte der Gegensatz zu Luther seine schärfste Zuspitzung, wenn er sagt: „Moralität und Religion sind absolut eins, beides ein Ergreifen des Übersinnlichen.“ (V 209.)

Der Atheismusstreit muß hier noch mit einem Worte erwähnt werden, weil sich derselbe wegen seiner weltgeschichtlichen Begleitumstände für immer an Fichtes Namen knüpfen wird. In Jena hatte Fichte sich niedergelassen, wenige Stunden von Weimar, dem Sitz des Ministers Goethe. Der Atheismusstreit knüpft sich nicht an Fichtes Hauptwerk, sondern an einen Aufsatz, den er im „Philosoph. Journal“ dem Artikel eines Saalfelder Schulmeisters anfügte: „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltordnung.“ Die Schrift wurde konfisziert, worauf Fichte in heftigem Tone eine „Appellation an das Publikum, eine Schrift, die man zuerst lesen soll, ehe man sie konfisziert“ verfaßte. Fichte wurde von der Regierung gemaßregelt wegen Atheismus und verließ Jena. Hinter dem Tadel der Regierung standen Herder und Goethe, welch letzterer sich aufhielt über die „Unbequemlichkeit für die oberen Behörden“, die erwuchs „aus Fichtes Äußerungen über Gott und göttliche Dinge, über die man besser ein tiefes Stillschweigen beobachtet.“ Nun war bekanntlich Goethe der „Spinoza der Poesie“, der kein lateinisches Buch las außer Spinoza. Heine sagte, die Lehre Spinozas habe sich aus der mathematischen Hülle entpuppt und umflattere uns im Goetheschen Lied. Man hat zur Verteidigung Goethes auf dessen Lage verwiesen. Dieser Riese sei Minister in einem deutschen Zwergstaate gewesen und habe sich natürlich nicht zu bewegen vermocht. Man sagte von dem sitzenden Jupiter des Phidias in Olympia, daß er das Dachgewölbe des Tempels zersprengen würde, wenn er einmal plötzlich aufstünde. Wäre Goethe einmal aus seiner Ruhe emporgefahren, er hätte den Staatsgiebel durchbrochen.

Uns interessiert hier nur, wie Fichte tatsächlich zum Atheismus stand. Er war davon sicher viel weiter entfernt als Goethe. Man lese folgende Apostrophe bei Fichte über die sittliche Weltordnung:

„Nun, verlaß uns nicht, heiliges Palladium der Menschheit, tröstender Gedanke, daß aus jeder unserer Arbeiten und jedem unserer Leiden unserem Brudergeschlechte eine neue Vollkommenheit und eine neue Wonne entspringt, daß wir für sie arbeiten, daß an der Stelle, wo wir uns jetzt abmühen und zertreten werden, und — was schlimmer ist als das — gröblich irren und fehlen, einst ein Geschlecht blühen wird, welches immer darf, was es will, weil es nichts will als Gutes, indes wir in höheren Regionen uns unserer Nachkommenschaft freuen und unter ihren Tugenden jeden Keim ausgewachsen wieder finden, den wir in sie legten und ihn für den unsrigen erkennen. Begeistere uns, Aussicht auf diese Zeit, zum Gefühle unserer Würde und zeige uns dieselbe wenigstens in unseren Anlagen, wenn auch unser gegenwärtiger Zustand ihr widerspricht. Geuß Kühnheit und hohen Enthusiasmus auf unsere Unternehmungen, und würden wir darüber zerknirscht, so erquicke — indes der erste Gedanke: ich tat meine Pflicht, uns erhält — erquicke uns der zweite Gedanke:

kein Samenkorn, das ich ſtreute, geht in der ſittlichen Welt verloren. Ich werde am Tage der Garben die Früchte desſelben erblicken und mir von ihnen unſterbliche Kränze winden."

Das iſt doch eine bis in die Formen des Ausdruckes hinein chriſtliche Auffaſſung der ſittlichen Welt. Es fragt ſich nur, wie ſie an Fichtes ſpekulativen Prinzipien befeſtigt iſt. Nach Fichtes Syſtem iſt das Sein nur ein von der Sinnlichkeit, alſo von der Scheineswelt abgezogener Begriff: das Abſolute, Göttliche iſt das Tun. Der Gedanke iſt namentlich in der Myſtik nicht unbekannt: Angelus Sileſius ſagt in ſeinem Cherubiniſchen Wandersmann:

„Die zarte Gottheit iſt ein Nichts und über Nichts. Wer nichts in allem ſieht, Menſch, glaube, dieſer ſiehts."

So ſagt Fichte in der „Appellation": „Mir iſt Gott ein von jeder Sinnlichkeit und allem ſinnlichen Zuſatz gänzlich befreites Weſen; welchem ich darum nicht einmal den mir allein möglichen ſinnlichen Begriff der Exiſtenz zuſchreiben kann." Von dieſer Vorausſetzung aus muß er ſagen: „Gott iſt nicht."

Subſtanz definiert Fichte ganz willkürlich als ein in Raum und Zeit ſinnlich exiſtierendes Weſen (V 216). Von dieſer falſchen Vorausſetzung aus muß er konſequent leugnen, daß Gott eine beſondere Subſtanz ſei.

Beſonders aber iſt Fichte der Schöpfer des modernen Begriffes des Bewußtſeins. Es liegt nach ihm nicht bloß im Begriff des menſchlichen Bewußtſeins, ſondern des Bewußtſeins überhaupt, daß es auf einer Schranke, einem Gegenſatz beruhen muß, eine dunkle Folie vorausſetzt, an der ſich die Tätigkeit bricht und von der ſie auf das Subjekt zurückgeworfen wird. Wendet man dieſen Begriff auf Gott an, ſo iſt klar, daß in die göttliche Weſenheit ein realer Gegenſatz eingetragen werden muß und darum Werden und Bewegung, ſo daß in dieſem Sinne nicht mehr von einem überweltlichen Bewußtſein, ſondern nur mehr von einem innerweltlichen, nicht mehr von einem Selbſtbewußtſein Gottes, ſondern nur mehr von einem ſolchen in endlichen Geiſtern die Rede ſein kann. Das aus dem menſchlichen Selbſtbewußtſein herausgeſchaute Abſolute trägt in ſich weſentlich den Charakter einer Abſtraktion, eines Allgemeinen, das nur in der konkreten Vielheit der Einzelweſen zu Exiſtenz und Bewußtſein gelangen könnte. Indem Fichte der erſte war, der dieſen Perſönlichkeits- und Bewußtſeinsbegriff in die moderne Philoſophie eingeführt hat, iſt er der Urheber der ganzen folgenden Denkbewegung bis Hartmann: „Was nennt ihr denn nun Perſönlichkeit und Bewußtſein? Doch wohl nur dasjenige, was ihr in euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt gefunden, an euch ſelbſt kennen gelernt und mit dieſem Namen bezeichnet habt. Daß ihr aber dies ohne Beſchränkung und Endlichkeit ſchlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringſte Aufmerkſamkeit auf die Konſtruktion dieſes Begriffes lehren. Ihr macht ſonach dieſes Weſen durch die Beilegung dieſes Prädikates zu einem endlichen, zu einem Weſen euresgleichen. Und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, ſondern nur euch ſelbſt im Denken vervielfältigt. Ihr könnt aus dieſem Weſen die moraliſche Weltordnung ebenſowenig erklären, wie ihr ſie aus euch ſelbſt erklären könnt." (V 187.) Fichte ſpricht Gott alſo an:

„In dem Begriffe der Perſönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen ohne dieſe.“ (V 303.) An Reinhold ſchrieb Fichte, der ſonſt Gott die „reine Intelligenz“ nennt (V 266), daß er Gott nur die Form unſeres diskurſiven Bewußtſeins abſpreche: „Nur dieſes leugne ich und werde ich leugnen, ſolange ich meiner Vernunft mächtig bin“.

Will man Fichtes Stellung zum Gottesbegriff ganz erfaſſen, ſo muß man auf Leibniz und Kant zurückgehen. Für Leibniz iſt Gott ein Poſtulat der Vernunft, weil es ohne Gott keine ewige Wahrheit gäbe. Für Kant iſt Gott ein Poſtulat, weil der Menſch die Glückſeligkeit bei der Tugendübung nicht entbehren zu können glaubt. Nach Leibniz iſt alſo Gott der Garant der Wahrheit, nach Kant der Garant der Glückſeligkeit. Gegen letzteren Standpunkt wendet ſich Fichte: „Es gibt keine Glückſeligkeit. Es iſt keine Glückſeligkeit möglich. Die Erwartung derſelben und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, ſind Hirngeſpinſte. Ein Gott, der der Begier dienen ſoll, iſt ein verächtliches Weſen. Er leiſtet einen Dienſt, der ſelbſt jeden erträglichen Menſchen ekelt. Ein ſolcher Gott iſt ein böſes Weſen. Denn er unterſtützt und verewigt das menſchliche Verderben und die Herabwürdigung der Vernunft. Ein ſolcher Gott iſt ganz eigentlich der Fürſt dieſer Welt, der ſchon längſt durch den Mund der Wahrheit, welchem ſie die Worte verdrehen, gerichtet und verurteilt iſt. Ihr Dienſt iſt Dienſt dieſes Fürſten. Sie ſind die wahren Atheiſten. Sie ſind gänzlich ohne Gott und haben ſich einen heilloſen Götzen geſchaffen. Daß ich dieſen ihren Götzen nicht ſtatt des wahren Gottes will gelten laſſen, dies iſt, was ſie Atheismus nennen.“ (V 219.)

So berechtigt hier die Oppoſition gegen Kant iſt, ſo klingt andererſeits in ihr der ſchroffe Standpunkt Luthers durch, welcher eine Liebe zu Gott forderte auch an den Höllenpforten.

Den Vorwurf des Atheismus weiſt Fichte mit aller nur denkbaren Leidenſchaftlichkeit zurück: „Mir iſt Gott bloß und lediglich Regent der überſinnlichen Welt. Ihren Gott leugne ich und warne vor ihm als vor einer Ausgeburt des menſchlichen Verderbens und werde dadurch keineswegs zum Gottesleugner, ſondern zum Verteidiger der Religion.“ (V 229.) „Es iſt ſonderbar, dieſe Philoſophie der Ableugnung der Gottheit zu bezichtigen, da ſie vielmehr die Exiſtenz der Welt in dem Sinne, wie ſie vom Dogmatismus behauptet wird, ableugnet. Unſere Philoſophie leugnet nicht alle Realität. Sie leugnet nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen, um die des Ewigen und Unvergänglichen in ſeine ganze Würde einzuſetzen. Welch ein Gott wäre dies, der mit der Welt zugleich verloren ginge! Unſere Philoſophie leugnet die Exiſtenz eines ſinnlichen Gottes und eines Dieners der Begier. Aber der überſinnliche Gott iſt ihr Alles in Allem. Er iſt ihr derjenige, welcher allein iſt, und wir anderen vernünftigen Geiſter alle weben und leben nur in ihm.“ (V 223 f.) „Weit entfernt alſo, daß das Überſinnliche ungewiß ſein ſollte, iſt es das einzige Gewiſſe, und alles andere iſt nur um ſeinetwillen gewiß. Weit entfernt, daß die Gewißheit des Überſinnlichen aus der des Sinnlichen folgen ſollte, folgt vielmehr umgekehrt die theoretiſche Notwendigkeit, das letztere für exiſtierend zu halten und die moraliſche Ver-

bindlichkeit, dasſelbe als Mittel zu ehren, aus dem erſteren. Die überſinnliche Welt iſt unſer Geburtsort und unſer einziger feſter Standpunkt. Die ſinnliche iſt nur der Widerſchein des erſteren.“ (V 211.)

Man beachte folgende Stelle in der Schrift „Über den Grund unſeres Glaubens an die göttliche Weltregierung“:

„Es iſt gar nicht zweifelhaft, ſondern das Gewiſſeſte, was es gibt, ja der Grund aller anderen Gewißheit, das einzige, abſolut gültige Objektive, daß es eine moraliſche Weltordnung gibt, daß jedem vernünftigen Individuum ſeine beſtimmte Stelle in dieſer Ordnung angewieſen iſt, daß jedes ſeiner Schickſale, inwiefern es nicht etwa durch ſein eigenes Betragen verurſacht iſt, Reſultat iſt von dieſem Plane; daß ohne ihn kein Haar fällt von ſeinem Haupte und in dieſer Wirkungsſphäre kein Sperling vom Dache; daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böſe ſicher mißlingt, und daß jenen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Beſten dienen müſſen.“ (V 187.)

Fichte ereifert ſich in dem ganzen Streit namentlich gegen den Dogmatismus der alternden Aufklärung, der aus dem lebendigen Gott eine „tote“ Subſtanz macht, über deren „Daſein“ man verhandeln könne, ohne einen Funken von ihm in ſeinem Inneren zu tragen, gegen die entnervende Glückſeligkeitslehre, welche die Aufklärung und eigentlich auch noch Kant beherrſcht. Dieſer Eudämonismus, ſo meint Fichte gegenüber der Aufklärung wohl mit Recht, macht den, der geſagt hat: „Kreuziget Euer Fleiſch“, zum feinen Epikuräer, als hätte er geſagt: „Sparet und verteilet Eure Genüſſe, damit Ihr deſto mehr genießen könnt.“ (V 222.)

Es iſt in der Tat ſchwer, ein ſolches Syſtem als Atheismus zu bezeichnen. Und doch identifiziert Fichte Gott mit der moraliſchen Weltordnung: „Jene lebendige und wirkende moraliſche Ordnung iſt ſelbſt Gott. Wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen faſſen.“ (V 186.)

Allein andererſeits iſt Gott für Fichte „Regent der überſinnlichen Welt.“ Er iſt das Band der Geiſter. „Wie die Anziehungskraft alle Körper hält und mit ſich und dadurch unter einander vereinigt und nur unter ihrer Vorausſetzung Bewegung des Einzelnen möglich iſt, ſo vereinigt und hält in ſich und ordnet unter ſich jenes überſinnliche Geſetz alle endlichen Vernunftweſen.“ (II 296.) Ja Fichte gerät direkt in die Geleiſe der Monadenlehre und damit in theiſtiſche Gedankenkreiſe, wenn er ſagt, nur durch Vermittlung Gottes könnten die Geiſter einander erkennen und auf einander wirken: „Nicht unmittelbar von dir zu mir und von mir zu dir ſtrömt die Erkenntnis, die wir von einander haben. Wir von uns ſind durch eine unüberſteigliche Grenzſcheidung von einander abgeſondert. Nur durch unſere gemeinſame geiſtige Quelle wiſſen wir von einander. Nur in ihr erkennen wir einander und wirken aufeinander.“ (II 301.) Fichte dringt darauf, daß das Weſen der Gottheit nicht in das tote Sein, ſondern in das lebendige Licht geſetzt werde. Hier im lebendigen Lichte liegt alle Realität, die aber nicht mit Objektivität verwechſelt werden darf. Das Sein iſt nur der „tote Abſatz“ der abſoluten Denktätigkeit. „Jenſeits des

Begriffes d. h. wahrhaftig und an ſich, iſt nichts und wird in alle Ewigkeit nichts ſein denn der lebendige Gott und ſeine Lebendigkeit.“

Allein dieſe Redewendungen dürfen uns über den Charakter des Syſtems nicht täuſchen. So ſehr Fichte ſich bemüht, zu zeigen, wie ſein Syſtem über Spinoza hinausführt, in bezug auf den Gottesbegriff gelingt es ihm nicht. Der transſcendentale Idealismus hat die Gottheit ſo lange durch alle möglichen Abſtraktionen hindurchfiltriert, bis nichts mehr übrig bleibt.

Wo liegt die Löſung ſolcher Widerſprüche? Fichte hat die Spaltung zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher Vernunft bis zum Äußerſten getrieben. Er langt bei dem Bankerotte der erſteren an. Er ſagt in der „Beſtimmung des Menſchen“ von ſeinem Syſtem: „Wahrheit geben kann es nicht; denn es iſt in ſich ſelbſt abſolut leer.“ (II 247.) „Ich kann nicht handeln wollen; denn ich kann nach jenem Lehrgebäude nicht wiſſen, ob ich handeln kann. Ich kann nie glauben, daß ich wirklich handle. Das, was mir als meine Handlung erſcheint, muß mir völlig unbedeutend und als ein bloß trügliches Bild vorkommen. Aller Ernſt und alles Intereſſe iſt dann rein aus meinem Leben vertilgt. Und dasſelbe verwandelt ſich, ebenſo wie mein Denken, in ein bloßes Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft.“ (II 253.)

Aus dieſer Skepſis rettet Fichte die Überzeugung, daß das ſittliche Handeln allein über die Wertloſigkeit des Daſeins hinausführt. Denn in ſittlicher Hinſicht fühlen wir uns frei vom Einfluß der Sinnenwelt als eine über das Sinnliche erhabene Macht. Während vom theoretiſchen Standpunkte aus die Dinge nichts als Scheinprodukte des Welttraumes ſind, iſt jetzt das einzig Reelle in ihnen, der wahre Grundſtoff aller Erſcheinung ihre Beſtimmung, vom ſittlichen Willen überwunden zu werden. Behauptet er gegenüber Leibniz, die Welt ſei die allerſchlimmſte, die daſein kann, weil ſie in ſich ſelbſt völlig nichtig iſt, ſo erhält jetzt die Welt eine hohe Realität als Objekt der Sittlichkeit. Ja ſo weit geht Fichte, daß er den Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität der Sinnenwelt ſich aufdrängt, einen ſittlichen nennt (V 185.). Und das Prinzip dieſes Glaubens an die Realität der Sinnenwelt nennt er Offenbarung. Unſere Pflicht nämlich iſt es, die in ihr ſich offenbart. Die Pflicht iſt das Weſentliche, worauf es ankommt, alles andere iſt nur Erſcheinung und Mittel zu ihrer Betätigung. „Das iſt der wahre Glaube.“ Und nur dieſer ſittliche Glaube gibt uns die Gewißheit, daß andere Geiſter außer uns exiſtieren, weil ſonſt die Sittlichkeit nicht ſich betätigen könnte.

Aber auch den Gottesbegriff ſelbſt muß ſchließlich wieder der Glaube füllen, nachdem Fichte ſo verheißungsvoll die intellektuelle Anſchauung eingeführt hatte, welche angeblich den göttlichen Grund der Seele ſelbſt erblickt. Unſer Wiſſen, unſer Bewußtſein iſt in ſeiner tiefſten Lebenswurzel Gott ſelbſt. Das Bewußtſein muß aber das verborgene göttliche Leben in die Welt verwandeln. Das göttliche Leben tritt in das Bewußtſein nicht ein, ſondern nur ein Bild von ihm. Dieſes Bild, der Begriff, iſt der Welterzeuger, indem er das göttliche Licht in tauſend Farben bricht, aber auch verſteinert.

Verhüllt uns so immer unser Bewußtsein selbst das Göttliche, steht unser Auge unserem Auge im Wege, so gibt es doch einen Weg der Erkenntnis. Stelle dich auf den Standpunkt der Religion, und die Hüllen fallen. Die tote Welt zerschmilzt und das göttliche Leben leuchtet auf. „In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben, und die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortliche Frage: was ist Gott? wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken, du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schau an das Leben seiner Ergebenen und du schaust ihn an! Ergib dich selber ihm und du findest ihn in deiner Brust!"

Wie nun überall die Liebe der Mittelpunkt des Lebens ist, so auch hier. Die Liebe, d. h. die Vereinigung mit Gott, kommt zustande durch das sittliche Handeln. Die Sittlichkeit ist das Band, welches Gott und Mensch vereinigt: „In dieser Liebe ist das Sein und das Dasein, ist Gott und der Mensch eins, völlig verschmolzen und verflossen: des Seins Tragen und Halten seiner selbst in dem Dasein ist seine Liebe zu sich. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens, ist unsere Liebe zu ihm oder nach der Wahrheit seine eigene Liebe zu sich selber in der Form der Empfindung, indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag sich zu lieben in uns."

Damit glaubt Fichte Spinoza überwunden zu haben, der seinen Gott als ruhendes Sein faßte, während er ihn als reine Tat, als ewig aus sich selbst quellendes Leben begriff. Allein er hatte nur christliche Ideen in die alten Schläuche Spinozas gegossen. Er selbst gab zu, daß er in seiner „Anweisung zum seligen Leben" an das Christentum, besonders an das Johannesevangelium, sich annähere. Das ist auch richtig. „Was sie Himmel nennen," sagt er in dieser formschönen und gemütstiefen Schrift, „liegt nicht nur jenseits des Grabes. Es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhang der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten. Ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer als in der irdischen, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag."

Obwohl Fichte auch in den späteren Auflagen der Wissenschaftslehre deren spinozistische Grundlage nicht aufgeben will, ist doch eine tiefdringende Wendung seiner Gedankenwelt zum Christentum unverkennbar. Sie vollzieht sich deutlich in der Schrift „Die Bestimmung des Menschen". Angelangt bei den letzten Konsequenzen seiner Fortschrittsideen und eben im Begriff, ein vollständiges soziales System der materiellen Interessen, des Industrialismus und der Kultur zu bilden, wirft sich Fichte plötzlich mit einer gewaltigen Bewegung auf die entgegengesetzte Seite. Nachdem er zuerst als letzten Zweck des menschlichen Daseins die Entwicklung der

induſtriellen Tätigkeit, die Ausbildung aller Körper- und Geiſteskräfte, die Benutzung und Verſchönerung der Erde dargeſtellt hat, zwingt er plötzlich den Menſchen, allen dieſen Zwecken zu entſagen, gleichgültig zu ſein gegen die Güter der Erde, gegen die Freude an der Arbeit, gegen den Fortſchritt der Ziviliſation. Nachdem er die Idee der Freiheit für die höchſte Idee der Vernunft erklärt, beraubt er die Vernunft ihrer Freiheit, indem er, wie neueſtens Wehrung trefflich zeigt, in lutheriſche Bahnen zurücklenkt und er, der Prophet der Freiheit, bei der Gnade und Selbſtvernichtung der Freiheit endet. Im Gegenſatz zu Hegel wiederholt ſich in den Schriften des reifen Fichte ſtets die Beziehung aller Dinge auf Gott, die myſtiſche Verklärung aller irdiſchen Dinge durch die Idee einer überſinnlichen Welt, das Beſtreben, überall das Überſinnliche im Sinnlichen wiederzufinden und abzubilden. Dieſen Umſchwung führte in Fichte die harte Schule des Lebens herbei. Er hatte als junger Philoſoph noch feuriger als Kant die franzöſiſche Revolution als die Morgenröte der Freiheit gefeiert. Nun hatte Napoleon durch ſeine wunderähnlichen Kriegstaten nicht bloß Frankreich geblendet, ſondern Deutſchland geknechtet und die Univerſitäten bedroht. Jetzt ſchrieb Fichte, mitten unter franzöſiſchen Waffen, ſeine „Reden an die deutſche Nation“, die heute doppelt beachtenswert ſind. Er zeigt darin, wie Deutſchland durch Selbſtſucht und Sittenverderbnis in eine Knechtſchaft geraten ſei, deren tiefes Elend es gar nicht zu erfaſſen vermöge. Geholfen könne nur werden durch eine Neuſchöpfung eines idealen Lebens, da das bisherige Leben der Nation erloſchen und Zugabe eines fremden Lebens geworden ſei. Zu dem notwendigen Wiederaufbau des nationalen Lebens von Grund aus glaubte Fichte die chriſtlichen Ideen nicht entbehren zu können. Ohne Zweifel hat er mehr als ein anderer Deutſcher für die Befreiung Deutſchlands geleiſtet und durfte die Früchte ſeiner Arbeit noch erleben. Am Horizonte ſeiner Ideale leuchtet der ewige Friede, der Völkerbund, ja ſogar die ſpätere ſozialiſtiſche Idee vom Aufhören des Staates in einem allumſpannenden Reiche, das er aber Reich Gottes nennt. Indem hier Fichte, um die Hoffnung auf eine Wiedergeburt Deutſchlands zu entflammen, ganz in die inneren Reichtümer des deutſchen Geiſtes ſich verſenkt, gerät er in merkwürdige Berührung mit dem Bildungsideal des Leibniz, das ja einer ähnlichen, national hoffnungsloſen Zeit entſprungen war. Alle Reformen des modernen Lebens, meint er, ſeien von anderen Völkern zuerſt angeregt, von den Deutſchen aber in die Tiefe geführt worden. Der deutſche Geiſt ſei gründlich, der fremdländiſche oberflächlich; der Deutſche beſitze nicht bloß Geiſt, ſondern Gemüt, mit dem er dem Leben auf den Grund bohre. Den entſcheidenden Grund dieſes Unterſchiedes erblickt Fichte mit Leibniz darin, daß der Deutſche eine bis zu ihrem erſten Ausſtrömen aus der Naturkraft lebendige Sprache rede, die übrigen Stämme eine nur auf der Oberfläche ſich regende, in der Wurzel aber tote Sprache, die es nicht ermögliche, den gleichen inneren Reichtum geiſtigen Lebens zu entfalten oder die ganze Nation mit der höchſten Bildung zu erfüllen, worin ja Fichtes letzte Hoffnung auf die nationale Wiedergeburt verankert iſt.

Der Ewigkeitsgedanke kommt in den Reden mehr als je zum Durch-

bruch. Hatte Fichte nach dem Tilſiter Frieden geſchrieben: „Der gegenwärtigen Welt und dem Bürgertum hienieden abzuſterben, habe ich ſchon früher mich entſchloſſen,“ ſo erblickt er in den „Reden“ im deutſchen Idealſtaat das höchſte Bild des Ewigen in der Zeit und erklärt es als oberſtes Ziel menſchlichen Strebens, „ewig Dauerndes zu verflößen in das irdiſche Tagewerk“.

Man würde aber äußerſt einſeitig urteilen, wollte man Fichtes Charakterbild mit den poſitiven Wirkungen allein zeichnen, die er auf die Nachwelt ausgeübt hat. Heinrich Heine ſagt in ſeinem „Salon“: „Bei einer Vergleichung der franzöſiſchen Revolution mit der deutſchen Philoſophie habe ich einſt Fichte mit Napoleon verglichen. Nachdem die Kantianer ihr terroriſtiſches Zerſtörungswerk vollbracht, erſcheint Fichte, wie Napoleon erſchienen, nachdem die Konvention ebenfalls mit einer reinen Vernunftkritik die ganze Vergangenheit niedergeriſſen hatte. Napoleon und Fichte repräſentieren das große, unerbittliche Ich, bei welchem Gedanke und Tat eins ſind, und die koloſſalen Gebäude, welche beide konſtruieren, zeugen von einem koloſſalen Willen. Aber durch die Schrankenloſigkeit dieſes Willens gehen jene Gebäude gleich wieder zugrunde, und die Wiſſenſchaftslehre und das Kaiſerreich zerfallen und verſchwinden ebenſo ſchnell wie ſie entſtanden. Das Kaiſerreich gehört nur noch der Geſchichte. Aber die Bewegung, welche der Kaiſer in der Welt hervorgebracht, iſt noch immer nicht geſtillt und von dieſer Bewegung lebt noch unſere Gegenwart. So iſt es auch mit Fichtes Philoſophie. Sie iſt ganz untergegangen. Aber die Geiſter ſind noch aufgeregt von den Gedanken, die durch Fichte laut geworden, und unberechenbar iſt die Nachwirkung ſeines Wortes. Wenn auch der ganze Tranſcendentalidealismus ein Irrtum war, ſo lebte doch in Fichtes Schriften eine ſtolze Unabhängigkeit, eine Freiheitsliebe, eine Manneswürde, die beſonders auf die Jugend einen heilſamen Einfluß übte. Fichtes Ich war ganz übereinſtimmend mit ſeinem unbeugſamen, hartnäckigen, eiſernen Charakter. Die Lehre von einem ſolchen allmächtigen Ich konnte vielleicht nur einem ſolchen Charakter entſprießen, und ſolcher Charakter mußte, zurückwurzelnd in eine ſolche Lehre, noch unbeugſamer werden, noch hartnäckiger, noch eiſerner. Wie mußte dieſer Mann den geſinnungsloſen Skeptikern, den frivolen Eklektikern und den Moderanten von allen Farben ein Greuel ſein!“

Allein, ſo bewunderungswürdig Fichtes perſönlicher Charakter war, ſeine Lehre von dem im Menſchen zum Bewußtſein gekommenen allmächtigen Welt-Ich war ein verderblicher Wahn. So beſchränkte ſich, neben der allerdings herrlichen, patriotiſchen Begeiſterung, ſeine Hauptwirkung darauf, daß er die erſten Bauſteine lieferte zum Wolkenbau des ſozialiſtiſchen Zukunftſtaates, wie die Vertreter des letzteren ſtets dankbar anerkannt haben.

6. Hegel (1770—1831) und der logiſche (abſolute) Idealismus.

Die weſentlich andere Geſtalt, welche der Idealismus bei Hegel gewann, hat mit der Auffaſſung ſeiner Vorgänger zunächſt eines gemein, den Ausgangspunkt von der Theologie. Hegel betrat ſeine Laufbahn als Zögling des Tübinger Stiftes. Neuere Forſchungen über Hegels Jugendgeſchichte ſetzen uns in den Stand, die wichtige Tatſache zu ſehen, daß es eine durch Montesquieu und Rouſſeau verdorbene Theologie war, welche für Hegel das Sprungbrett ſeiner Spekulation wurde. Griechentum und Chriſtentum erſchienen dem jungen Hegel als die beiden Typen für den jugendlichen und alternden Genius eines Volkes. Im Gegenſatz zu Sokrates ſei Jeſu Lehre geſellſchaftsfeindlich, ein Produkt der ſinkenden Kultur im ſpäten Altertum. In der individuellen Moral Jeſu ſieht der Theologe Hegel das ſchleichende Gift der Staatszerſetzung (Bülow). In der Berner Zeit beſchäftigt ſich Hegel mit dem Problem, wie der Abſtieg vom Ewigen zum Hiſtoriſchen im Chriſtentum erfolgte, d. h. von der urſprünglichen reinen Vernunftreligion zum poſitiven Glauben. Das Chriſtentum iſt das Symptom der kraftloſen und verrotteten Geſellſchaftszuſtände der ſpätantiken Dekadence. Das Chriſtentum ſei traurig und melancholiſch, orientaliſch, nicht auf unſerem Boden gewachſen. Mit dieſen Tiraden aus Montesquieu hat Hegel Nietzſches Lorbeeren vorweggenommen. Und doch wurde ihm Jeſu Lehre Anlaß, um im Anſchluß an die Romantik und unter ſcharfer Losſagung von Kant die das All erfüllende Weltfunktion der Liebe als neues Geſellſchaftsideal aufzuſtellen. Dieſes Prinzip hat ſich ihm ſpäter bei Ausbildung ſeines Syſtems zu dem Gedanken der alle Geſtalten der Welt durchdringenden Vernunft abgeklärt.

In ſeinem Syſtem ſelbſt, nachdem er ein ſolches ausgebildet hatte, zeigen ſich Rudimente des theologiſchen Standpunktes noch in dem Enthuſiasmus, mit welchem die Religion gefeiert wird, beſonders am Anfange ſeiner „Vorleſungen über die Philoſophie der Religion". Er preiſt dort die Religion als die höchſte Sphäre des menſchlichen Bewußtſeins, in der alle Rätſel der Welt gelöſt, alle Widerſprüche des tiefer ſinnenden Gedankens enthüllt ſind, alle Schmerzen des Gefühls verſtummen, als die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe: „In dieſer Beſchäftigung entladet ſich der Geiſt aller Endlichkeit; ſie iſt abſolut freies Bewußtſein, das Bewußtſein der abſoluten Wahrheit, und ſo ſelbſt wahrhaftes Bewußtſein; als Empfindung beſtimmt, iſt ſie der Genuß, den wir Seligkeit nennen, als Tätigkeit tut ſie nichts anderes als die Ehre Gottes zu manifeſtieren, die Herrlichkeit derſelben zu offenbaren."

Es ſind die Ausdrücke des alten Glaubens. In welch tiefgreifender Weiſe dieſelben durch die Spekulation umgeprägt ſind, das enthüllt uns ein kurzer Überblick über die Hauptgedanken des Hegelſchen Idealismus.

Kant hatte das gewaltige Reich des Geiſtes in unſerer Innerlichkeit gerühmt. Er hatte verſucht zu beweiſen, wie unſer Denken ſchöpferiſch iſt, wie die Schönheit, die unſer naives Bewußtſein aus uns hinaus in die Natur verlegt, von unſerer Innerlichkeit ſelbſt geſchaffen wird und ihr

allein inhäriert. Zwischen unserm denkenden Geist und der Welt der Dinge an sich erblickt Kant einen Abgrund, den niemand überspringen könne. Hegel wagte den Sprung, indem er mit Hilfe einer angeblichen Selbstbewegung der Begriffe aus den Formen der Erkenntnis ihren Inhalt zu deduzieren suchte. Der Grundsatz dieses neuen Idealismus ist: Denken und Sein sind identisch. Es gibt kein Sein als das Denken. Das will heißen: Wie die elektrische Flamme, welche in der Birne brennt, nichts Einzelnes ist, sondern nur eine Manifestation der Kraft, welche die Grundfesten der Erde durchdringt, so ist der Denkapparat, der in meinem Kopfe arbeitet, nicht eine kleine Maschine, neben der so viele andere Maschinen arbeiten, als es denkende Wesen gibt, sondern in meinem Denken arbeitet die Weltkraft. Die Arbeit, die in meinem Denken sich vollzieht, ist die nämliche Arbeit, die draußen in der Wirklichkeit sich vollzieht in der Geschichte der Natur und in der Menschheitsgeschichte. Wollen wir wissen, wie es kam, daß die Metallschichten in den Tiefen der Erde wurden, daß aus den glühenden Massen der Milchstraße stets neue Sterne sich herausarbeiten, daß Milliarden von lebenden Wesen immer höher sich emporarbeiteten bis zuletzt der Mensch kam; wollen wir wissen, warum die Menschen rangen und litten; warum Krieg und Hungersnot über die Völker kamen und langsam durch die Jahrtausende aus der rohen Wildheit der Menschenfresser ein schwaches Morgenrot von Gesittung und Kultur erwuchs; wollen wir das alles wissen: alle Rätsel sind aufgedeckt, der ganze Prozeß ist sonnenklar, er liegt in mir selbst. Der Geist, der in mir denkt, hat diese ganze Entwicklung durchgemacht, ehe er in mir zum Bewußtsein aufflammte, und wie an einem alten Baume in der Rinde die Jahre eingegraben sind, die er durchlebte, so in meinem Geiste die Geschichte der Welt. Die Natur ist der Leichnam des Verstandes.

Nimm den Schleier von deinem Geiste und die Geheimnisse der Ewigkeit strahlen dir entgegen wie Juwelen aus einem verborgenen Schatzkästlein dem, der es zuerst entdeckt.

Bekannt ist das Mißverständnis dieses Hegelschen Idealismus; Wolfgang Menzel hat demselben Ausdruck gegeben, indem er schrieb: „Hegel unterscheidet sich nicht einmal von Gott; er selbst gibt sich für Gott aus." „Ein kleines, suffisantes, selbstgenügsames Ichlein, einen hölzernen, schielenden Kathedermann, einen Mann der mühseligsten, schwulstigsten Scholastik, des widerlichsten Neides, der gemeinsten kollegialischen Polemik, mit einem Worte, einen deutschen Pedanten hat Hegel auf den Thron der Welt gesetzt." (Deutsche Lit. 1, 316.) Hegel mache Gott zu einem bloßen in der Öde seiner himmlischen Heide von einem bösen Geiste im ewigen Kreise herumgeführten Spekulanten, der nichts tue als denken und zwar nur das Denken denken.

Auf der anderen Seite hat ein Teil der protestantischen Theologie sich darauf berufen, daß Hegel selbst in seiner Phänomenologie den Pantheismus von sich ablehnt, ja es als wesentliche Aufgabe der Philosophie betrachtet, Gott als persönlich zu erkennen, während der Substanz Spinozas die Persönlichkeit fehle. Allerdings sagt Hegel, nach Spinoza sei Gott eine tote Substanz, nach seinem eigenen System sei er lebendiger Gott, sei er Geist und ewige Liebe. Allein trotzdem ist Hegel vom Theis-

mus, dem er deshalb vom rechten Flügel seiner Schule beigezählt wurde, himmelweit entfernt. Er spricht zwar davon, daß es in Gott ein Spiel der Liebe mit sich selbst gebe. Allein er erklärt ausdrücklich, diese Idee eines innergöttlichen Prozesses sinke zur Fadheit herab, wenn der Ernst, die Arbeit und der Schmerz des Negativen darin fehle Diese Arbeit aber sei die der Naturbildung und Weltgeschichte.

Gott ist nach Hegel nicht fertige Persönlichkeit über der Welt, sondern er ist die ewige Bewegung des sich selbst zum Subjekte machenden Allgemeinen, welches aber der Natur bedarf, die es ewig aus sich hervorgehen läßt, um von ihr im Geiste ewig zu sich zurückzukehren. Gott kann also nach Hegel höchstens Allpersönlichkeit heißen, welche aber kein anderes Selbstbewußtsein hat als in den Einzelpersönlichkeiten.

Nachdem Hegel in dieser Kardinalfrage eine derartig bewußte Zweideutigkeit walten ließ, daß hierin die Spaltung seiner Schule in zwei Flügel erfolgen konnte, von denen jeder gute Gründe für sich anführen konnte, muß hier kurz der Aufbau seines Gottesbegriffes von den Fundamenten aus skizziert werden. Insofern könnte ja der Grundcharakter von Hegels System ein religiöser genannt werden, als schon in den ersten Sätzen das Endziel desselben, der spekulative Gottesbegriff, deutlich ersichtlich wird. Hegel stellt einen neuen Wahrheitsbegriff auf, der zugleich die ganze bisherige wissenschaftliche Methode als einer verschollenen Bildung angehörend umstürzen sollte. Wahrheit hatte dem bisherigen Denken als Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Objekt gegolten. Da nach Hegels Erkenntnislehre ein realer Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nicht besteht, so ist Wahrheit nach ihm die Übereinstimmung eines Vorstellungsinhaltes mit sich selbst oder des Begriffes mit den Bestimmungen, die er in seiner Bewegung sich selbst gegeben hat. Die Pflanze ist die Wahrheit des Keimes: „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird. Ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unerträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“ (II 4.) Das Bewegende in der Entwicklung des Begriffs ist das Dialektische, d. h. das im Begriff enthaltene Negative, der Widerspruch. Das wissenschaftliche Verhalten besteht darin, sich des Einfallens in den lebendigen Rhythmus des Begriffes zu enthalten; das Denken schaut der Entwicklung nur zu, ohne etwas hinzuzufügen. Jeder Gegenstand ist selbst vernünftig. Die Wissenschaft hat nur den Zweck, die Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen. Die Begriffe sind mit den realen Gegenständen in der Wirklichkeit identisch. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt ist im absoluten Wissen, welches mit der absoluten Substanz identisch ist, aufgehoben. Das unmittelbare Bewußtsein ist ein sinnliches, betrachtet die Gegenstände als ihm selbst fremd, nicht als vom Ich gesetzt. Den Weg, auf welchem das Bewußtsein zum Geist wird, d. h. die Identität der Sub-

ſtanz mit den Objekten erkennt, zeigt uns die Wiſſenſchaft von der Phä nomenologie des Geiſtes. Das unmittelbare Bewußtſein iſt zunächſt ſinnlich. Der Geiſt erkennt die Geſetze als die innerſte Natur der ſinnlichen Gegenſtände und zugleich als die Beſtimmungen des der Welt innewohnenden Verſtandes. Das Bewußtſein findet alſo in den Gegenſtänden ſeine eigene Natur wieder; es wird ſich gegenſtändlich und hebt ſich damit zur nächſthöheren Stufe des Selbſtbewußtſeins empor. Die höchſte Stufe iſt der reine Äther des abſoluten Wiſſens, wo die Erſcheinung dem Weſen gleich wird und der Geiſt erkennt, daß ſein Gegenſtand ihm nicht fremd, ſondern mit ihm identiſch iſt. Alle lebendige Pracht des Daſeins erkennt er jetzt als die Bewegung des Begriffes. Die Phänomenologie des Geiſtes macht der reinen Wiſſenſchaft Platz.

Die Wiſſenſchaft des reinen Denkens aber iſt die **Logik**, jedoch nicht im herkömmlichen Sinn, ſondern als das Syſtem der reinen Vernunft, in welchem Begriff und Sein dasſelbe ſind. Dieſe Logik enthält das objektive Gerüſte des Weltgebäudes und fällt mit der Metaphyſik zuſammen. Damit iſt der Gottesbegriff vollſtändig: „Dieſes Reich (des reinen Gedankens) iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt. Man kann ſich deshalb ausdrücken, daß **dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.**“ (III 35.) In der Enzyklopädie von 1816 wird dieſer Zweck der Logik aufgeſtellt und die Phänomenologie als deren Vorbedingung fallen gelaſſen. Die Logik iſt alſo die Darſtellung Gottes in der Sphäre des Anſichſeins oder in ſeinem ewigen Weſen ſelbſt.

Nicht alſo die Gegenſtände ſind das erſte, aus welchen wir uns die Begriffe bilden, ſondern das erſte iſt der Begriff, und die Dinge ſind, was ſie ſind, durch die Tätigkeit des Begriffes, der ihnen innewohnt und ſich in ihnen offenbart. Das geſamte Syſtem des objektiven Denkens, wie dieſes die Logik entwickelt, iſt das außerzeitliche und außerräumliche Urbild derjenigen Beſtimmungen, welche in Raum und Zeit Geltung erlangen, ſoweit es zur Weltbildung kommt. Die abſolute Idee iſt die Geſamtheit aller vom Begriffe durchlaufenen Beſtimmungen, in welcher dieſer ſeinen Weg überſchaut, um ewig von neuem denſelben Kreislauf zu beginnen. Sie iſt Anfang und Ende des ganzen Prozeſſes. Sie ſelbſt iſt das über die Beſtimmungen Übergreifende und das Prinzip des Ganzen, das Abſolute, **Gott**.

Gegen dieſen Gottesbegriff Hegels hat ſelbſt **Drews** vom moniſtiſchen Standpunkte aus geltend gemacht: „Man ſollte meinen, derartige Abſtraktionen wie Sein, Weſen, Begriff, ſeien bloße Erzeugniſſe des endlichen Bewußtſeins, reine Notbehelfe, um die Mannigfaltigkeit der gegebenen Welt unter einer einfachen Beſtimmung zuſammendenken zu können. Allein die Hegelſche Logik belehrt uns, daß Gott derartige Notbehelfe denkt, ja daß ſein Denken im Zuſtand des Anſichſeins d. h. vor und jenſeits der wirklichen Welt ſich rein in ſolchen dürftigen Beſtimmungen herumtreibt. Die Kategorien der Hegelſchen Logik gelangen erſt zu ihrer Erfüllung und Bedeutung in und mit der Welt; indem ſie hier gleichſam das lebendige Gerüſte bilden, in welches alle realen Beſtimmungen, die

Bauſteine der Weltwirklichkeit, ſich einordnen müſſen, ſo iſt abſolut nicht einzuſehen, warum Gott ſie in Ewigkeit noch beſonders für ſich denken ſoll. Mit dieſer Annahme wird der reine Monismus des Hegelſchen Syſtems geſprengt. Die Einheit des konkreten Monismus wird nicht erreicht, welche fordert, daß die Idee ihr unendliches Leben nur innerhalb der endlichen Welt entfaltet.“ (I 247 f.)

Hier iſt der Punkt, wo die Spaltung der Schule betreffs der Perſönlichkeit Gottes einſetzte. Hegel wollte offenbar dem Vorwurf einer Verzeitlichung Gottes begegnen. Ein Gott, der des Menſchen bedarf, um zum Selbſtbewußtſein zu gelangen, kann nicht ewig genannt werden. Der linke Flügel der Schule half ſich damit, daß er ſagte, die Weltentwicklung, sub specie aeternitatis betrachtet, ſei nichts anderes als das im Spiegel aller entſtehenden und wieder vergehenden endlichen Geiſter ewig ſich ſelbſt anſchauende Abſolute. Nicht durch den Menſchen, ſondern mittelſt desſelben, den es ſelbſt ſetze, gelange das Abſolute zur Perſönlichkeit und zum Selbſtbewußtſein.

Allein hier wird ſtillſchweigend vorausgeſetzt, daß die Welt nach Hegel ewig iſt, daß alſo endliche Geiſter in einem Kreislaufe der Schöpfung ſtets exiſtiert hätten. Das iſt falſch. Denn tatſächlich kennt Hegel keinen ewigen Kreislauf, ſondern nur eine einmalige Entwicklung, deren Spitze die abſolute Philoſophie, das Syſtem Hegels iſt.

Dieſe Schwierigkeit zieht einen Riß durch das ganze Syſtem. Einerſeits ſtellt es den Grundſatz auf: Ohne Welt iſt Gott nicht Gott; andererſeits ſoll Gott vor Erſchaffung der Welt ein Daſein in den kahlen Abstraktionen der Logik führen. Dies zeigt ſich namentlich in der berühmten Trinitätskonſtruktion. Einerſeits fügt ſich Hegel der herkömmlichen Form des Pantheismus, wonach der Sohn die Natur oder Welt, der heilige Geiſt das Gottesbewußtſein der Gemeinde iſt. Andererſeits entwickelt er in der Religionsphiloſophie mit großem, mühſeligem Apparat eine Trinität in der Sphäre der reinen Idealität. Hier in der Religionsphiloſophie warnt er davor, die Welt mit dem Sohn zu identifizieren. Die Welt ſei nur ein flüchtiger Augenblick und nicht einmal dieſes; würde ſie als ſeiend genommen, ſo würde man zwei Akte Gottes haben. Die Welt iſt ein verſchwindendes Moment der Erſcheinung in Gott; ſie iſt das flüchtige Aufleuchten eines Blitzes, das Tönen eines Wortes, das, indem es geſprochen, wieder verſchwindet. Dieſes Reich der Illuſion, dieſes Unwahre will Hegel nicht vergöttlichen. Darum will er dem Sohn eine ewige, vor- und überweltliche Exiſtenz in der göttlichen Idee ſelbſt wahren.

So meint Hegel ſchließlich, das Reſultat des freien Denkens ſtimme mit dem Inhalt der chriſtlichen Religion überein, welche die Offenbarung der Vernunft ſelber ſei. Aber ſelbſt von moniſtiſcher Seite hat man dieſe Trinitätskonſtruktion als philoſophiſche Spielerei erklärt, entſtanden aus dem vermeſſenen Wahn, mit dem kümmerlichen Krückengange des endlichen Denkens dem göttlichen Denken unmittelbar nachgehen zu können und zwar dem göttlichen Denken, wie es nicht bloß in der Welt die Wunder ſeines unendlichen Inhaltes aufſchließt, ſondern auch wie es vor aller Wirklichkeit den Grundriß eines eventuellen realen Weltdaſeins entwirft.

Das alles heißt aber doch, daß Gott persönlich ist. Denn sonst könnte er keinen Weltplan entwerfen. Und so tadelt in der Tat Hegel an Spinoza, daß, weil seine Substanz die Bestimmung der Persönlichkeit nicht an sich trage, ihr das abendländische Attribut der Individualität fehle. Deshalb sei diese Philosophie Spinozas hinter dem wahren Begriff Gottes zurückgeblieben. Deshalb komme alles darauf an, die Substanz als Persönlichkeit zu fassen (VI 301.) Und häufig protestiert er gegen den Pantheismus (XI 93). „Das Reichste ist das Konkreteste und Subjektivste und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste, zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, welche ihre Natur ist, ebensosehr alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist." (V 349.)

Allein, wie Volkelt richtig bemerkt hat, der ganze Prozeß des Geistes ist ja nur der Aufstieg aus unbewußten Formen seiner Existenz zu immer bewußteren Formen. Bewußtsein erlangt Gott erst und nur in der menschlichen Persönlichkeit. Die Mittel, durch welche der Weltgeist in der Geschichte seine Zwecke erstrebt, sind die Leidenschaften und Interessen der Menschen. Aber häufig kommt bei den Handlungen der Menschen auch ein Allgemeines, das sie nicht bezweckten. Dies beweist einen geheimen Zusammenhang in einem Substantiellen, das sich in den Handlungen der Sonderexistenzen durchsetzt. Die Völker und Individuen stehen, indem sie das Ihrige suchen, im Dienste eines Höheren, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen. Es ist die absolute List der Weltvernunft, in dieser Weise die Individuen zu ihren Zwecken zu benutzen. Gott läßt die Leidenschaften gewähren, namentlich in den Großen. Sie wissen nicht, daß sie als Geschäftsführer eines Zweckes sich abarbeiten, der eine Stufe in dem Fortschreiten des allgemeinen Geistes ist. Aber den Geist um eine Stufe höher gebracht zu haben, ohne daß sie es wollten, ist ihr unsterblicher Ruhm. Der Weltgeist, d. h. Gott, so interpretierte schon Strauß seinen Meister Hegel, hat nur deshalb die ganze ungeheure Arbeit der Weltgeschichte auf sich genommen, weil er durch keine geringere das Bewußtsein seiner selbst erreichen konnte.

Diese Auffassung, daß Gott nur im Menschengeiste Bewußtsein seiner selbst und damit wahre Persönlichkeit erreicht, kommt in Hegels Definition der Religion zum Ausdruck. Religion ist nach ihm das Selbstbewußtsein Gottes. Gott muß sich im menschlichen Geist verendlichen, um Wissen von sich selbst zu erlangen. Religion ist deshalb nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern die höchste Bestimmung Gottes selbst. Der Mensch weiß in der Religion nur von Gott, sofern Gott im Menschen von sich selbst weiß (XII 496.).

Diesen Gedanken, daß Gott Bewußtsein erst im Menschen erlangt und deshalb keine eigentliche Persönlichkeit im christlichen Sinne sein kann, spricht Hegel so entschieden aus, daß die Versuche, ihn für den Theismus in Anspruch zu nehmen, heute als erledigt gelten können. Das Wesen des Geistes und damit Gottes ist es nach Hegel, „sich aufzuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseins und sich aus dieser

Endlichkeit wieder zu ſammeln und zu erfaſſen, indem in dem endlichen Bewußtſein das Wiſſen von ſeinem Weſen und ſo das göttliche Selbſtbewußtſein hervorgeht. Aus der Gärung der Endlichkeit, indem ſie ſich in Schaum verwandelt, duftet der Geiſt hervor.“

Dieſes Bild hielt Hegel ſelbſt für ſo charakteriſtiſch, daß er es öfter wiederholt, beſonders in der äußerſt prägnanten Schlußſtelle der Phänomenologie des Geiſtes: „Das Ziel des Geiſtes, das abſolute Wiſſen oder der ſich als Geiſt wiſſende Gott hat zu ſeinem Wege die Erinnerung der Geiſter, wie ſie an ihnen ſelbſt ſind und die Organiſation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erſcheinenden Daſeins iſt die Geſchichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organiſation aber die Wiſſenſchaft des erſcheinenden Wiſſens; beide zuſammen, die begriffene Geſchichte, bilden die Erinnerung und die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Thrones, ohne den er das lebloſe Einſame wäre; nur

aus dem Kelche dieſes Geiſterreiches
ſchäumt ihm ſeine Unendlichkeit.“ (II 591.)

Alſo erſt am Ende des Weltprozeſſes ſpringt das göttliche Bewußtſein aus der Welt empor in Millionen Lichtfunken, die jetzt aufſprühen, jetzt erlöſchen: Die Geſchichte iſt ſo ein Golgotha, wo dieſes Bewußtſein Gottes jeden Augenblick ſtirbt, um in friſchen Formen neu aufzuflammen. Der Gang des göttlichen Geiſtes geht ſo über Leichen und Geburten.

Iſt nach all dem kein Zweifel, daß der abſoluten Idee, d. h. Gott, außerhalb des menſchlichen Geiſtes ein Bewußtſein nicht zukommt, ſo erhebt ſich freilich das Problem, wie die „Liſt der Idee“, „die Liſt der Weltvernunft“ über die Abſichten der bewußten Einzelſubſtanzen hinaus allgemeine Weltzwecke ſoll erreichen können. Schopenhauer hat den Beweis erbracht, daß ein als unbewußt angenommenes Abſolutes kein zweckvolles Weltdaſein ſchaffen kann. Hartmann hat ſich Mühe gegeben, das Unbewußte heimlich mit allen Attributen des Bewußten auszuſtatten, das Bewußtſein an die Materie zu binden und alle immateriellen Geiſtesfunktionen als abſolut unbewußt zu erklären. Indem er ſeinem unbewußten Gott Allmacht und Freiheit beilegt, hat er, wie man ihm nicht mit Unrecht vorwarf, einen Affen auf den Thron geſetzt.

Hegel hatte gefliſſentlich in der Religionsphiloſophie behauptet, die Philoſophie ſtelle ſich nicht über die Religion; denn ſie habe mit ihr den gleichen Inhalt; ſie gebe nur in der Form des Denkens, was jene in der Form der Vorſtellung feſthalte. Einen Augenblick ſchien es, wie Strauß es einmal ausdrückt, als ſei Wiſſen und Glauben verſöhnt, als habe die Philoſophie in ihrem kritiſchen Stadium nur deshalb Gott nicht mehr finden können, weil ſie den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr ſah, weil ſie das Abſolute als Eines neben dem Vielen nicht in ihm geſucht und deshalb mitten in der reichen Fülle göttlichen Lebens ſich arm und gottverlaſſen gefühlt hatte. Nun rief ein Philoſoph, wie der angeſehene Theologe v. Baur konſtatierte, die Trinitätslehre als Panier der Spekulation aus: das Abſolute mit den drei Momenten der Identität mit ſich (Vater), des Hervorganges zum Andersſein (Sohn) und der dadurch

vermittelten Rückkehr in sich (Geist) — der erste Rausch der Begeisterung konnte eine Wiedervereinigung von Wissen und Glauben vorspiegeln, wo ein tieferer Riß als je entstanden war.

Als seine Lebensaufgabe betrachtete Hegel, die Menschheit von dem Wahne der Jenseitigkeit des Absoluten zu befreien und ihr zu zeigen, daß hier auf Erden die Stätte und Bahn des einen, ewigen Geistes sei. Die mittelalterlich katholische Stufe des Geistes, wo dieser zwei Welten angehören sollte, war das „unglückliche Bewußtsein“. Mit der Renaissance sei das Zeitalter der selbstbewußten Erdsicherheit des menschlichen Geistes angebrochen. Charakteristisch ist hier die Vorrede zur Phänomenologie: „Sonst hatten sie einen Himmel, mit weitläufigem Reichtum von Gedanken und Bildern ausgestattet. Von allem, was ist, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war. An ihm, statt in der Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über sie hinaus, zum göttlichen Wesen, zu einer, wenn man so sagen darf, göttlichen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geistes mußte mit Zwang auf das Irdische gerichtet und bei ihm festgehalten werden. Und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Überirdische hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diesseitigen lag, hineinzuarbeiten und die Aufmerksamkeit auf das Gegenwärtige als solches, welche Erfahrung genannt wurde, interessant und geltend zu machen.“ Dem modernen Geiste aber, so führt Hegel allenthalben aus, zerrinne die göttliche Idee nicht mehr in das Jenseits (Himmel), in die Vergangenheit (Christus) und Zukunft (Auferstehung.) Sein Interesse hafte an der Gegenwart. Er sei mit der Welt in Wahrheit versöhnt, nicht bloß jenseits, in leeren Gedanken, am Jüngsten Tage, bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn sie nicht mehr sei. Ihm sei es um die Welt nicht als eine vertilgte, sondern als wirkliche zu tun.

So mußte also die christliche Religion die Ehre, in Hegels System als absolute Religion zu gelten, teuer erkaufen. Die Konsequenz lag auf der Hand: Ist Gott kein besonderes außerweltliches Wesen mehr, dann ist auch die Offenbarung nicht mehr ein transcendenter Akt, sondern eins mit der Geschichte des Menschengeschlechtes; dann ist die Erscheinung Christi nicht mehr die Hereinpflanzung eines neuen göttlichen Prinzips, sondern ein Schößling aus dem innersten Mark der göttlich begabten Menschheit heraus; dann ist die Erde kein Jammertal mehr, dessen Durchwanderung ihren Zweck außer sich in einem künftigen himmlischen Dasein hat, sondern hier schon gilt es, den Schatz göttlicher Lebenskraft zu heben, den jeder Augenblick des irdischen Lebens in seinem Schoße birgt.

Schon aus dem Bisherigen folgt, daß die noch heute populäre Auffassung Menzels, Hegels System sei eine Vergötterung des Ich, falsch ist. Kein Denker hat so wie er die Persönlichkeit entwertet. Die Persönlichkeit ist ihm wie jedes bestimmte Sein ein Nichtsein, ein Schein im Prozesse des Werdens. Der Widerspruch ist der bewegende Lebenspuls, das treibende Prinzip in der dialektischen Entwicklung des Absoluten. Das Menschenleben ist ebenso restlos eine Gedankenbewegung wie die ganze Natur. Kein anderer Faktor leitet das Weltgeschehen als die logische Notwendigkeit der absoluten Vernunft. Die Dialektik ist die verborgene

Architektonik der Weltentwicklung. Nicht Personen, sondern Gedanken sind die Quellen, welche alle Geschichte speisen. Gedanken, irgendwie in Gestalt getreten und der Gesellschaft übergeben, wirken, wie Wellen im Meere, als Bewegungsprinzip für die umliegenden Denkgebilde, das Widersprechende abstoßend, das Verwandte anziehend und in dieser Bewegung enthüllen die Gedanken ihre Konsequenzen. Kein einzelnes Gebilde des Geschichtslaufes ist bestimmt, bleibende Geltung zu behalten, sondern jedes hat seine Existenzberechtigung nur, sofern es die Vorstufe zu einem höheren bildet und im Flusse des dialektischen Prozesses verschwinden muß, um diesem höheren Platz zu machen. Indem also Hegels Philosophie versucht, das Leben auf das Denken zu reduzieren, hat es, wie Schlatter richtig bemerkt hat, verdeckt, was dem einzelnen seinen Wert und dem Eigenleben seine Füllung und Unantastbarkeit verleiht.

Weil nun nach Hegel die Grundgesetze der Natur und Geschichte identisch sind mit der Struktur unseres Geistes, darum ruft er aus: „Alle Rätsel, die je eines Menschen Herz gequält haben, sind lösbar. Von der Größe und Macht des Geistes kann der Mensch nicht hoch genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mut der Erkenntnis Widerstand leisten könnte. Es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."

Damit hängt etwas anderes zusammen, was an Hegels System als die große Lichtseite desselben empfunden wurde, was aber dem Idealismus zur Katastrophe geworden ist: Ist das, was in Natur und Geschichte lebt, Geist, dann ist alles, was geschieht, vernünftig. Alles, was wirklich ist, ist vernünftig. Aber die Vernunft arbeitet nicht umsonst. Angefangen vom toten Kristallkorn, das der Beginn der Selbstentäußerung des Geistes ist, bis zum ersten Aufflammen des Lebensfünkchens in der ersten Pflanze, von da bis zum Wunder der ersten Empfindung im ersten Tiere, von da einen unendlichen Weg hindurch bis wie ein Blitz das erste Vernunftlicht aufloderte und so der sich selbst entäußerte Geist sich wieder gefunden hatte, das alles ist eine Kette notwendiger, vernünftiger Geschichte des Geistes. Alles, was ist, ist nur eine Durchgangsstufe in dieser weltumspannenden Arbeit des Geistes. Alles ist gut, und Schmerz und Kampf ist das allerbeste. Durch äußerste Anspannung seiner Kräfte, durch Kampf gegen seinen Gegensatz erhält jedes Ding seine höchste Ausbildung und Reife. Aber dann muß es untergehen, um als Sprosse auf der Leiter des Fortschritts zu dienen. Aber das einzelne verschwindet in den Lebensfluten des gewaltigen Prozesses nur, um ein neues unvergängliches Sein innerhalb des Ganzen zu finden. Das Ganze aber, der Geist, schreitet rastlos aufwärts, wird immer vollkommener. Die Leidenschaften der Menschen zerstören sich gegenseitig. Aber aus allem Getriebe der Weltgeschichte flammt das Wetterleuchten der Vernunft empor. Einem Riesen gleich geht die Sonne ihren Weg über alle Kleinlichkeiten der Erde und verkündet den Sieg des Lebens.

Der Staat ist nach Hegel der gegenwärtige göttliche Wille. Jedes Kulturvolk hat seinen Welttag. Aber nach einer gewissen Zeit muß es die Fackel einem andern übergeben. In allem Aufbauen und Zerstören

findet ſich nur ein Sichſelbſtzerſtören des Geiſtes. Hatte Kant gegen den Krieg gepredigt für den ewigen Frieden, ſo ſagt Hegel: Der Krieg iſt ein unentbehrliches Mittel für die Geſundheit der Völker. Alles, was geſchieht, kommt von Gott und iſt Gottes Werk ſelber. Der harte unendliche Kampf endet und muß enden mit dem Sieg des Geiſtes. Was an Schmerz in der Welt iſt, das iſt nur ein Hebel des Fortſchrittes.

Ein Koloſſalgemälde der Welt ſtellt Hegels Syſtem dar, ein Gemälde, wie es ſo roſig und verführeriſch reizend kein Denker vor ihm gezeichnet hatte. Eine Welt, in der nichts als die Herrlichkeit der Vernunft ſich offenbart, wie ſoll die anders als ſelbſt wunderſchön ſein? Hegel hatte damit nur philoſophiſch begründet, was der klaſſiſchen Zeit als Ideal vorgeſchwebt und was unſere Dichter mit glühenden Farben an den Himmel geſchrieben hatten. Man vergeſſe nicht, was der 75jährige Goethe 1824 an Hegel ſchrieb: „Möge alles, was ich noch zu leiſten fähig bin, ſich immer an das anſchließen, was Sie begründet haben und auferbauen.“ Iſt es auch übertrieben, wenn E. von Hartmann behauptete, Hegel ſei das großartigſte Denkergenie, das je die Erde erzeugt habe, ſo iſt auf der andern Seite ebenſo kurzſichtig die heutige Geringſchätzung Hegels. Eucken ſagt mit Recht, ſein Einfluß ſtecke tief, wenn auch oft unerkannt, in der modernen Arbeit, ihren Begriffen und ihren Problemen. Die meiſten Werke des 19. Jahrhunderts über Äſthetik, Kulturgeſchichte, Rechtsphiloſophie ſind von Hegelſchen Gedanken geſpeiſt. Die proteſtantiſche Theologie hat Hegelſche Ideen verbreitet, und Otto Pfleiderer meint, ohne Hegel wären weder Leopold Ranke noch Thomas Carlyle möglich geweſen. Wie dereinſt in Hellas lernte es durch Hegel die Geſchichtſchreibung wieder, durch die Wolken der Geſchichte hindurch die leuchtenden Sterne der Ideen zu finden. Sonſt wäre es nicht möglich, daß an den Univerſitäten der neuen Welt Hegel und der Empirismus noch heute im Kampfe miteinander liegen.

Wenn man aber geſagt hat, Hegels Einfluß auf die europäiſche Geſchichte ſei größer geweſen als der Napoleons, ſo muß man dieſes Wort im Lichte der heutigen Weltlage betrachten. Die heutige Weltgroßmacht, der Sozialismus, der mit ſeinen furchtbaren Fangarmen die Völker umſpannt, verleugnet Hegels Schülerſchaft nicht. Marx' „Kapital“ iſt ganz auf dem Gerüſte Hegelſcher Dialektik aufgebaut. Auch politiſch hat Hegel, der preußiſche Kronphiloſoph, verkündet, in einem geordneten Staatsweſen ſeien die Könige das Tipfelchen auf dem i. Der heutige Zukunftstraum des Bolſchewismus geht auf Hegel zurück, ohne deſſen Syſtem der ſozialiſtiſchen Bewegung des letzten Jahrhunderts die Geſchloſſenheit, die Quelle ihrer Erfolge, gefehlt hätte.

E. v. Hartmann, der ſonſt Hegels Genie ſo hoch feiert, hat leidenſchaftlich gegen die dialektiſche Methode polemiſiert, daß ſie alle feſten Denkbeſtimmungen in einen haltloſen Fluß unaufhörlicher Veränderungen auflöſe, daß dabei das eine ebenſo wahr ſei wie das andere, wenn in demſelben Atemzuge, wo wir einen Satz ausſprechen, derſelbe in ſein Gegenteil umſchlage; daß es unter dieſen Verhältniſſen keinen Sinn mehr habe, über eine Sache zu ſtreiten. Unter den titanenhaften Verſuchen, den Olymp der abſoluten Wahrheit zu ſtürmen, ſei der letzte, verwegenſte,

ſich ſelbſt überſchlagende die Hegelſche Dialektik, die das Weltall mit einem Griff ihrer Arme zu umklammern ſuche und dabei doch nur die Geſpenſter ihrer eigenen Einbildung an die Bruſt drücke. Beſonders ſcharf aber drückt ſich der Hartmannſchüler Drews aus: „Der Hegelſche Gott als ſich ſelbſt bewegender Begriff iſt ein Ungeheuer, das ſich ewig ſelbſt gebiert, um ſich ewig ſelbſt wieder zu verſchlingen. In dieſer verwirrenden Flucht hintereinander herjagender Begriffe, die auftauchen und ſchwinden wie die Töne eines Muſikſtückes ohne Pauſe und ohne Ende; in deſſen ewigem Kommen und Gehen iſt kein Ruhepunkt, kein Felſen, an welchen die erſchöpfte Seele ſich anklammern könnte. Raſtlos wird ſie mit fortgeriſſen, ſie weiß nicht wohin, bis ſie am Ende ſelbſt untertaucht in dem allgemeinen Schwall der dahinrollenden Wogen ... Der Mangel des Hegelſchen Gottes iſt eben, daß ihm die ruhende Subſtantialität im Sinne eines feſten unveränderlichen Hintergrundes fehlt, auf welchem die Geſchehniſſe der Welt ſich abſpielen. Dies iſt der ruhige Hafen, welcher den irrenden Schiffen in den Stürmen des Lebens winkt, der unverrückbare Ankergrund, das ſich gleichbleibende Eine, in welchem allein das religiöſe Bewußtſein ſeine Beruhigung finden kann. Gott darf als Gott nicht ſelbſt wie bei Hegel in den unruhigen Strudel der Erſcheinung mit hineingeriſſen werden. (I 280.)

Das iſt ganz richtig, trifft aber jeden Pantheismus, am meiſten den der Hartmannſchule. Hegels Gott iſt doch noch tröſtlicher und eher ein Halt für das religiöſe Bewußtſein als der Gott Hartmanns, der ſich aus tranſcendenter Unſeligkeit in den Strudel des Weltprozeſſes ſtürzt, dadurch aber ſeine Lage ſo verſchlechtert, daß alle Vernunft aufgeboten werden muß, ihn wieder zu erlöſen d. h. die Torheit der Weltſchöpfung rückgängig zu machen. Hegel iſt das letzte Wort der Aufklärung. Wenn bei keinem Philoſophen der Weltgeſchichte der unerſchütterliche Glaube an die Allmacht der Vernunft in ſolcher Stärke vorhanden war wie bei ihm, wenn er glaubte, Himmel und Erde, Diesſeits und Jenſeits in das diamantene Netz des Begriffes einfangen zu können, ſo hat er nur zu Ende gedacht, was die Aufklärung wollte, indem er die Kategorien des Verſtandes, denen ſchon Kant Schöpferkraft verliehen hatte, völlig auf den ewigen Thron der Gottheit ſelbſt ſetzte.

Einzigartig iſt jedenfalls die Stelle, mit welcher Hegel ſeine Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie ſchließt, indem er ſein Syſtem als den Gipfelpunkt der ganzen Weltgeſchichte erklärt: „Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde, gegenſtändliche Weſen ſich abzutun und endlich [im Syſtem Hegels] ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeins mit dem abſoluten Selbſtbewußtſein, das jenem außer ihm erſchien, geht zu Ende. Das endliche Selbſtbewußtſein hat aufgehört, endliches zu ſein und dadurch andererſeits das abſolute Selbſtbewußtſein die Wirklichkeit erhalten, die es vorher entbehrte. Es iſt die ganze bisherige Weltgeſchichte überhaupt und die Geſchichte der Philoſophie insbeſondere, welche nur dieſen Kampf darſtellt und da an ihrem Ziele zu ſein ſcheint, wo dieſes abſolute Selbſtbewußtſein, deſſen Vorſtellung ſie hat, aufgehört hat, ein fremdes zu ſein, wo alſo der Geiſt

als Geiſt wirklich iſt. Denn er iſt dies nur, indem er ſich ſelbſt als abſoluten Geiſt weiß und dies weiß er in der Wiſſenſchaft."

Das mag noch ſo vermeſſen klingen, es iſt konſequent. Der Rationalismus, welcher die Tiefen des Daſeins zu erklären wähnte, mußte, auf die Spitze getrieben, ſich ſelbſt widerlegen. So iſt Hegels Syſtem der ſtärkſte Beweis, daß die Menſchheit der göttlichen Offenbarung nicht entbehren kann.

Heinrich Scholz ſagt in ſeiner Schrift „Die Bedeutung der Hegelſchen Philoſophie für das philoſophiſche Denken der Gegenwart" (1920), daß Hegel an die Wirklichkeit des Geiſtes und der Ideen mit einer Inbrunſt und Leidenſchaft geglaubt habe wie kein zweiter großer Denker ſeit Plato, daß ſein Idealismus der größte bisher unternommene Verſuch iſt, das Sinnvolle im Wirklichen aufzuweiſen und es ſich mit unerſchrockenem Mute zu voller Gegebenheit zu bringen (59). Dieſe Charakteriſtik trifft auf Leibniz, nicht auf Hegel zu. Engels hat Recht damit, daß das „Kapital" von Marx die reifſte Frucht von Hegels Dialektik iſt, wenn man letztere vom Kopf, auf dem ſie ſtand, auf ihre natürlichen Füße ſtellt. Wenn aber Scholz beifügt (52), Hegel habe die ewige Jugend des Griechentums mit derſelben Plaſtizität erfaßt wie die Größe der Römer und beiden ein ebenſo unerſchütterliches Denkmal geſetzt, wie er über das Chriſtentum das Schönſte und Bedeutſamſte geſagt habe, was über ſein Weſen ſich ſagen laſſe, ſo iſt dieſe Charakteriſtik im Lichte der Kritik des letzten Jahrhunderts völlig ſchief: tatſächlich nimmt Hegel unter jenen, welche die chriſtliche Ideenwelt in der modernen Kulturwelt zerſtört haben, die erſte Stelle ein.

7. Schelling (1775—1854) und der äſthetiſche (objektive) Idealismus.

Während Hegel, welcher eine Zeitlang in Bamberg lebte und ſein Hauptwerk, die Logik, als Gymnaſialrektor in Nürnberg ſchrieb, Kronphiloſoph von Berlin wurde, iſt Schelling, ſein junger Freund, durch ſein Wirken in Würzburg, Erlangen und München mit dem ſpäteren König Ludwig I. von Bayern in Berührung gekommen und hat ſeinen Idealismus mit dem dieſes Fürſten vermiſcht, was viele Eigentümlichkeiten ſeiner Entwicklung erklärt. Schelling, der deutſche Plato, war der Herold der Romantik, und dieſe Periode war unter ſeinen fünf Entwicklungsſtadien die fruchtbarſte, die für uns als Typus des Idealismus vor allem in Betracht kommt. Schellings Wirkſamkeit im deutſchen Idealismus iſt ganz und gar eine künſtleriſche; er warf über das idealiſtiſche Weltbild den Glanz äſthetiſcher Auffaſſung, und wenn man deshalb von Hegel zu Schelling kommt, iſt es, wie wenn eine dürre Heide in das Roſenlicht des Morgenrotes getaucht wird. Trotzdem konnte Hegel in der Vorrede

zur Phänomenologie von Schelling ſagen, ſein Abſolutes ſei wie die Nacht, in welcher alle Kühe ſchwarz ſeien, und er habe nur zwei Farben, Rot und Grün, und male mit erſterer, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit letzterer, wenn eine Landſchaft verlangt werde.

Während für Fichte die Natur ſtumm und ſtarr, nur die ſelbſtgeſetzte Schranke des abſoluten Ich war, hatte Schelling, durch Studium der Phyſik und Chemie und durch Leibniz angeregt, frühzeitig den *künſtleriſchen Trieb* in der Natur entdeckt. Schon 1796 ſchrieb Schelling: „Die Kräfte der chemiſchen Materie ſind ſchon jenſeits der Grenzen des bloß Mechaniſchen. Selbſt rohe Materien, die ſich aus einem gemeinſchaftlichen Medium ſcheiden, ſchießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert ſich zuletzt in eine Unendlichkeit, welche zu ermeſſen ſelbſt das gewaffnete Auge nicht mehr fähig iſt. Der ſtete und feſte Gang der Natur zur Organiſation verrät deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichſam ringend, jetzt ſiegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beſchränkteren Formen ſie durchbricht. Es iſt der allgemeine Geiſt der Natur, der allmählich die rohe Materie ſich ſelbſt anbildet. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organiſation ſichtbar iſt, bis zur veredelten Geſtalt, die die Feſſeln der Materie abgeſtreift zu haben ſcheint, herrſcht ein und derſelbe Trieb, der nach ein und demſelben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasſelbe Urbild, die reine Form unſeres Geiſtes auszudrücken bemüht iſt." (I 386.)

Wie die Natur, ſo führt Schelling bei Begründung der Tranſcendentalphiloſophie aus, in den verſchiedenen Stufen, welche ſie durchläuft, indem ſie ſich zum Bewußtſein emporringt, die ſichtbaren Denkmäler ihres Weges hinter ſich läßt; wie es ohne dieſe Denkmäler ſpäter ihr ſelbſt mit der Vernunft unmöglich wäre, ſich zu reproduzieren, da das tranſcendentale Gedächtnis der Vernunft durch die ſichtbaren Dinge aufgefriſcht werden muß, ſo würde auch das individuelle Ich, welches bewußtlos den Weg zum Bewußtſein zurückgelegt hat, dieſes zurückgelegten Weges ſich nicht mehr erinnern, wenn es nicht die Monumente, die Denkmäler dieſes Weges in ſich fände. Die Philoſophie iſt nichts anderes als eine Anamneſe, eine Erinnerung deſſen, was das Ich in ſeinem vorindividuellen Sein getan und gelitten hat, ein Ergebnis, das nach Schelling mit bekannten platoniſchen Anſichten übereinſtimmt.

Hat ſo Schelling, von ſeinem Vorbild Fichte ſich loslöſend, der Natur eine ſelbſtändige Bedeutung neben dem Geiſte zugeſchrieben und beide Welten als einander völlig parallel und miteinander gleichen Schritt haltend aufgefaßt, ſo poſtulierte er mit Leibniz für dieſe Übereinſtimmung der beiden Welten eine *präſtabilierte Harmonie*. Statt aber mit Leibniz dieſe Harmonie in einem bewußten Plan einer göttlichen Weisheit zu ſehen, ging er auch in dieſer tiefſten metaphyſiſchen Fundamentierung von dem unbewußten und doch nicht ganz bewußtloſen Schaffen der Kunſt aus und erklärte deshalb die gedachte Übereinſtimmung daraus, daß beide Welten die Erſcheinungen des einen göttlichen Abſoluten ſeien, in welchem die beiden Welten identiſch ſind und aus dem ſie beide reſultieren, der

Geist als eine sichtbare Natur und die Natur als eine mit all ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz, als Geist im Schlafzustande.

Diese absolute Identität der Gegensätze im göttlichen Weltgrunde ist auch die Ursache, warum aus dem völlig gesetzlosen Spiel der Freiheit, welches jedes einzelne Wesen für sich treibt, am Ende etwas Zusammenstimmendes herauskommt. Das Objektive in allem Handeln ist etwas Gemeinschaftliches, durch welches alle Handlungen der Menschen zu einem harmonischen Ziele gelenkt werden, selbst wider ihren Willen durch eine ihnen verborgene Notwendigkeit, durch welche es zum Voraus bestimmt ist, daß sie eben durch das Gesetzlose des Handelns und je gesetzloser es ist desto gewisser eine Entwicklung des Schauspiels herbeiführen konnten, die sie selbst nicht beabsichtigen konnten. Den Unterschied, wie er auch hier gegenüber Leibniz die prästabilierte Harmonie faßt, drückt Schelling also aus: „Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allem dichtet, und in dem der Dichter, dessen bloße Bruchstücke die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon zum Voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der Rolle, die wir spielen. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Absolute, d. h. ihr Handeln ist selbst absolut, weder frei noch unfrei, sondern beides zugleich, absolut frei und eben deshalb auch notwendig.“ (I, 3, 602.)

Gott, der absolute Weltgrund, kann also nur dadurch die vorherbestimmte Harmonie des Freien und Notwendigen sein, daß er selbst weder frei noch notwendig, sondern von beiden die absolute Synthese ist. Die Geschichte ist eine fortgehende nie sich erschöpfende Offenbarung Gottes. Man kann in ihr nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. In diesem Sinne ruft Schelling ganz wie Fichte im Atheismusstreite aus: „Gott ist nie. Wäre er, so wären wir nicht. Aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von diesem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann.“

Hat so Schelling das Wesen Gottes als Synthese von Freiem und Notwendigem bestimmt; hat er nach Analogie der Kraft den göttlichen Willen dem „schönen Drange einer werdenden Natur“ verglichen, „die sich zu entfalten strebt,“ so stellt er das psychologische Hauptmittel der Kunst, die Anschauung, auch als das eigentliche subjektive Prinzip der Gotteserkenntnis auf: „Uns allen wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem,

was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen und da unter der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen. Dieſe Anſchauung iſt die innerſte, eigenſte Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer überſinnlichen Welt wiſſen und glauben. Dieſe Anſchauung zuerſt überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles Übrige nur erſcheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daß ſie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt iſt, deſſen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtſeins hinreicht.“ (I, 1, 318.) Dieſe Anſchauung iſt identiſch mit dem abſoluten Wiſſen d. h. mit Gott ſelbſt. Deshalb kleidet Schelling dieſelbe in groteske Bilder: „In dieſem Moment der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer dahin. Nicht wir ſind in der Zeit, ſondern die Zeit oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine abſolute Ewigkeit iſt in uns . . . Wir erwachen aus der intellektuellen Anſchauung wie aus dem Zuſtande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion d. h durch abgenötigte Rückkehr zu uns ſelbſt.“

So gewinnt Schelling den eigenartigen ontologiſtiſchen Standpunkt, der wieder an Leibniz anklingt: „Weit entfernt, daß es kein Wiſſen vom Abſoluten gibt, iſt gerade das Abſolute oder Gott der einzige unmittelbare Gegenſtand der Erkenntnis, alle andere Erkenntnis dagegen nur mittelbar.“ (I 6, 151.) „Wer daher jenes Licht, das in der Idee des Abſoluten und nur in ihm leuchtet, einmal gekoſtet hat, und welches zu beſchreiben jede menſchliche Sprache zu ſchwach iſt, der wird alle Verſuche, es durch Glauben, Ahnung, Gefühl oder welche Namen man dazu erfinden möge, auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen, als jenem ganz unangemeſſen betrachten müſſen.“ (I 6, 27.) „Die abſolute Form iſt uns als die lebendige Idee des Abſoluten einverleibt, ſo daß unſere Erkenntnis in ihm und es ſelbſt unſere Erkenntnis iſt und wir in ihm ſo klar zu ſehen vermögen als wir in uns ſelbſt ſehen und alles in einem Lichte erblicken, gegen welches jede andere, beſonders aber die ſinnliche Erkenntnis tiefes Dunkel iſt.“ (I, 4, 404.) „Dieſe ewige, dem Abſoluten ſelbſt gleiche Form iſt der Tag, in welchem wir jene Nacht und die in ihr verborgenen Wunder begreifen, das Licht, in dem wir das Abſolute klar erkennen, der ewige Mittler, das allſehende und alles offenbarende Auge der Welt, der Quell aller Weisheit und Erkenntnis.“ (405.)

Dieſe lebendige Alleinheit in der abſoluten Identität des göttlichen Weſens, welches alle Pracht des Seins ausſtrahlt und die Strahlen wieder in ſich auffängt, preiſt Schelling mit überſchwenglicher Begeiſterung: „Dieſes ewige Band der Selbſtoffenbarung Gottes, dadurch das Unendliche ins Endliche und hinwiederum dieſes in jenem aufgelöſt iſt, iſt das Wunder aller Wunder, nämlich das Wunder der weſentlichen Liebe, welche allein durch den Gegenſatz zur Einheit mit ſich ſelbſt dringt oder das Wunder der Lebendigkeit und Wirklichkeit Gottes . . . Jenes Wunder des Daſeins oder das göttliche Leben als ein aktuelles und im vollſten Sinne wirkliches erkennen, heißt allein Wachen. Alles andere iſt Traum, Bild oder

völliger Todesſchlaf, iſt Wiſſenſchaft weder Gottes noch der Dinge. Denn wie möchte Gott erkannt werden ohne das, deſſen Fülle er in ſeiner Exiſtenz iſt, oder wie die Dinge ohne das, das ihre Fülle iſt?“ (I, 7, 58.)

Das iſt nun durchaus der Grundgedanke Spinozas, aber nicht in mathematiſchen Formeln, ſondern im Bilde des künſtleriſchen Schaffens durchgeführt. Hierin wurzelt auch Schellings Gegenſatz zu dem nüchternen Verſtandesmenſchen Hegel. Haym in ſeiner intereſſanten Schrift „Die romantiſche Schule“ erblickt in Schellings Syſtem eine Kodifikation des Geiſtes der Romantik überhaupt. Schelling hat nach ihm die ganze Denkweiſe der Romantik in einem objektiven Syſtem zum Abſchluß gebracht. „Mit der Proklamierung des Weſens der Kunſt und Poeſie als des abſoluten Weſens war für unſeren Gedankenpoeten die Aufgabe ganz von ſelbſt gegeben, die ganze Welt unter die Formel der Kunſt, die Entwicklung ihres Inhalts unter die Formel der Genieproduktion zu ſtellen.“ (650.)

Schelling ergreift den höchſten Gegenſtand der Erkenntnis, das Göttliche, mit einem Griffe, der intellektuellen Anſchauung, die er das höchſte und einzige Organ der Philoſophie nennt. Bei Hegel iſt die Anſchauung nur der Ausgangspunkt. Erſt auf dem langen Wege der Dialektik, welcher in der Phänomenologie dargeſtellt wird, muß die höchſte Frucht des Erkennens mühſam gewonnen werden. Aus einer künſtleriſch erregten Zeit heraus, und namentlich durch den Genius Goethes getragen, ſuchte Schelling die ganze Wirklichkeit zu verklären. Die Natur iſt nicht bloß das Produkt einer unbegreiflichen Schöpfung, ſondern dieſe Schöpfung ſelbſt; ſie iſt nicht nur die Erſcheinung oder Offenbarung des Ewigen, ſondern das Ewige ſelbſt. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt. Doch könnte das Rätſel ſich enthüllen, würden wir die Odyſſee des Geiſtes darin erkennen, der wunderbar getäuſcht ſich ſelber ſuchend ſich ſelber flieht. Denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie der geiſtige Sinn durch die Worte, wie durch halb durchſichtige Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten. Dem einen iſt die Natur nur ein totes Aggregat einer Menge von Gegenſtänden, wie in einer Wüſte die Sandkörner und auf einem Felſengebirge die Steinmaſſen nebeneinander liegen. Dem anderen iſt ſie nur der Ackerboden, aus dem er Nahrung und Unterhalt ſchöpft. Dem begeiſterten Forſcher iſt die Natur die heilige, ewig ſchaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus ſich ſelbſt erzeugt und werktätig hervorbringt. „Das gottgleiche All iſt nicht allein das ausgeſprochene Wort Gottes (natura naturata), ſondern ſelbſt das ſprechende (natura naturans); nicht das erſchaffene, ſondern das ſelbſt ſchaffende und ſich ſelbſt offenbarende auf unendliche Weiſe.“

Wie die Natur, iſt auch die Geſchichte ein Kunſtwerk, ein vom Geiſte Gottes gedichtetes Epos, deſſen Held die Menſchheit iſt, die ſich durch die Natur hindurcharbeitet auf allen Stufen, bis ſie zur höchſten, zum Geiſte kommt und hier fähig wird, Gott zu ſchauen und zu ihrem Ausgangspunkte zurückzukehren, der Sonne der Geiſter, die ſich durch ihr eigenes ungetrübtes Licht verborgen hält, gleichwie die elektriſche Kraft nicht ſichtbar iſt und doch die wunderbare Lichtwelt ausſtrahlt. Der in Natur

und Geschichte schaffende Gottesgeist wird vom Menschen vermittelst der intellektuellen Anschauung unmittelbar in dieser seiner Künstlerwerkstätte geschaut, nicht erst durch einen langen, mühsamen Ermittlungsprozeß als abstraktes Schemen dialektisch herausdestilliert.

Die Geschichte ist ein Gang zu Gott hin. Jedes einzelne Ereignis im Leben der Personen wie der Völker wird von den Lebensfluten des Ganzen emporgetragen. Über allem Kämpfen und Ringen der Menschen steht der Weltgeist als Genius.

Ist so die Natur und Geschichte nichts anderes als künstlerisches Schaffen des göttlichen Geistes, so ist die Kunst die Lösung aller Rätsel. Der Künstler ist der Priester, der uns das höchste erschließt; der das Gedicht enträtselt, in dem die Natur in so geheimen, wundersamen Lauten zu uns redet. Die Kunst ist, indem sie uns den Zugang zu den letzten Tiefen der Wirklichkeit öffnet, die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal existieren würde, uns von der Realität des Höchsten überzeugen müßte. Die Kunst eröffnet uns den Blick in das Allerheiligste, wo in einer Flamme brennt, was in Geschichte und Natur in Millionen Funken zersplittert ist. Die Kunst ist im Kleinen, was die Natur im Großen ist, schöpferische Darstellung des Unendlichen in dem Schönen, in welchem das Ideal Fleisch und Blut, einen Leib annimmt.

Eucken bemerkt, der ältere Goethe habe bekannt, daß seiner früheren Naturauffassung die Anschauung der zwei großen Triebräder der Natur, der Begriff von Polarität und Steigerung gefehlt habe, und niemandem sei Goethe für diese Weiterbildung mehr verschuldet als Schelling. In einem anziehenden Büchlein „Vernunft und Wissenschaft" hat Hermann Bahr uns jüngst Goethes Wahrheitsbegriff vorgeführt und zwar im Anschluß an Hildebrands und Chamberlains Ausführungen über Goethes Geniebegriff, welcher sich ganz wesentlich von jenem der „Genieperiode" unterscheidet: Nach Goethe kann die Wissenschaft nur dann in das tiefere Reich der Wahrheit eindringen, wenn sie sich zur Kunst erhebt, wenn der Geist zum schaffenden Spiegel wird, wie es im Faust heißt, d. h. nicht bloß die seelische Welt abspiegelt, sondern schaffend sie bearbeitet, wenn er „mit dem Komplex von Geisteskräften, die man Genie zu nennen pflegt, dem gewissen und unzweideutigen Genie der Natur entgegendringt," „in die Natur und das heilige Leben derselben mit allen liebenden, verehrenden, frommen Kräften eindringt." In den Gesprächen mit Eckermann sagt Goethe: „Jede Produktivität höchster Art, jedes bedeutende Aperçu, jede Erfindung, jeder große Gedanke, der Früchte bringt, steht in niemandens Gewalt und ist über aller irdischen Macht erhaben. Dergleichen hat der Mensch als unverhoffte Geschenke von oben, als reine Kinder Gottes zu betrachten, die er mit freudigem Dank zu empfangen und zu verehren hat. In solchen Fällen ist der Mensch oftmals als ein Werkzeug der höheren Weltregierung zu betrachten, als ein würdig befundenes Gefäß zur Aufnahme eines göttlichen Einflusses. Ich sage dies, indem ich erwäge, wie oft ein einziger Gedanke ganzen Jahrhunderten eine andere Gestalt gab." Ein anderes Mal äußert Goethe: „Das Vermögen, jedes Sinnliche zu veredeln und auch den totesten Stoff durch Vermählung mit

der Idee zu beleben, ist die schönste Bürgschaft unseres übersinnlichen Ursprungs. Der Mensch, wie sehr ihn auch die Erde anzieht mit ihren tausend und abertausend Erscheinungen, hebt doch den Blick forschend und sehnend zum Himmel auf, der sich in unermessenen Räumen über ihm wölbt, weil er es tief und klar in sich fühlt, daß er ein Bürger jenes Reiches sei, woran wir den Glauben nicht abzulehnen noch aufzugeben vermöchten. In dieser Ahnung liegt das Geheimnis des ewigen Fortstrebens nach einem unbekannten Ziel. Es ist gleichsam der Hebel unseres Forschens und Sinnens, das zarte Band zwischen Poesie und Wirklichkeit." (Bahr 23.)

Goethes Anschauung ist also, daß der Mensch ins Reich der Wahrheit eindringt nicht durch Wissen, sondern durch ein Tun, welches unbewußt sich vollzieht, da das Bewußtsein des eigenen Tuns die Monade lähmt und gegen den creator spiritus abschließt. In diesem unbewußten Schaffen der Kunst stürzt das göttliche Licht in die Seele, und dein Empfangen ist dein höchstes Schaffen. In diesem Sinn nennt Goethe den kirchlichen Hymnus Veni sancte spiritus einen Appell an das Genie.

Diese Auffassung des Genies ist an Schelling angelehnt. Im Genius gelangt nach Schelling das Wirken der schaffenden Naturkraft zum Ausdruck. Aus dem Ganzen der Natur und der Anschauung der Gattung heraus entspringt das Schaffen des bildenden Künstlers, wie auch im wahren Dichter sein Volk, ja die Menschheit dichtet und in der Mythologie die Gottesverehrung vergangener Geschlechter sich verkörpert.

Goethe selbst hat ja schon früh den Einfluß Schellings auf ihn zugestanden. „Schelling von der Weltseele beschäftigt unser höchstes Geistesvermögen" sagt er in den Tag- und Jahresheften 1798. Schelling denkt sich den ewigen Schöpfungsakt selbst als Kunstwerk. „Der erste Anfang der Schöpfung," sagt er in der Freiheitslehre, „ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären oder der Wille des Grundes. Es ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder, mechanischer Naturnotwendigkeit sich bewegte, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind, ohne daß sie sich doch in denselben gezwungen fühlte." „Jedem Dinge steht ein ewiger Begriff vor, der in dem unendlichen Verstande entworfen ist. Aber wodurch geht dieser Begriff in die Wirklichkeit und Verkörperung über? Allein durch die schaffende Wissenschaft, welche mit dem unendlichen Verstande ebenso notwendig verbunden ist wie in dem Künstler das Wesen, welches die Idee unsinnlicher Schönheit faßt, mit dem, welches sie versinnlicht darstellt." „Die Nachahmung der Natur, als sei sie ein stummes Bild, führt nur zu toten Abbildern und wendet sich dem Häßlichen zu. So vermochten jene älteren roheren Völker, die in der Natur nichts Göttliches sahen, nur Götzen aus ihr hervorzuholen, indessen den sinnbegabten Hellenen, welche überall die Spur lebendig wirkenden Wesens fühlten, aus der Natur wahrhafte Götter entstanden."

Man wird unwillkürlich an Schelling erinnert, wenn man bei Goethe den schmerzlichen Bruch mit seinem Freunde Jakobi sieht, weil dieser das

Göttliche nicht in der Natur, ſondern nur hinter und über ihr finden wollte und ſagte, daß die Natur das Göttliche verberge. Oder wenn Fauſt in das Reich der Ideen, der reinen Formen hinabſteigt, um die ewigen Geſtalten des klaſſiſchen Altertums heraufzuholen, in das Unbetretene, in das Reich der Mütter, wo die Ideen als die ſchöpferiſchen Kräfte der Natur wirken, während dieſe Urbilder zu neuem, durchgeiſtigtem Leben erſtehen in der bildenden Kunſt und in dem idealen Schaffen des Dichters.

Da alſo für Schelling (wie für Goethe) Natur und Geſchichte nicht Erſcheinung des Ewigen, ſondern das Ewige ſelbſt iſt, ſo mußte, wie ſchon Strauß bemerkte, ſeine Kritik am Chriſtentum, welche tatſächlich weit radikaler iſt, als jene von Hegel, weil er z. B. Chriſtus nicht mit Fichte als Wunder anerkennen, ſondern reſtlos aus den Bildungselementen ſeiner Zeit verrechnen wollte, als inkonſequent erſcheinen. Ja ſeine ganze Auffaſſung des Individuellen mußte als inkonſequent erſcheinen. Erſt bei Schelling hatte nämlich der Kantiſche Gedanke jene Wendung genommen, welche den Perſönlichkeitsbegriff nicht bloß wie Fichte aus Gott, ſondern auch aus der Natur und Geſchichte ausſchaltete. Es hatte ihn dabei offenbar jenes Empfinden geleitet, welchem Goethe in den „Zahmen Xenien" (6) Ausdruck verlieh:

> „Was ſoll euer Hohn
> über das All und Eine?
> Der Profeſſor iſt eine Perſon,
> Gott iſt keine."

Allein trotzdem ſtimmte ſeine Auffaſſung des Individuellen nicht mit dem Grundgedanken, daß die Natur nicht Erſcheinung des Abſoluten, ſondern dieſes ſelbſt ſei, nicht mit ſeiner Entwertung des Individuellen; dieſe Auffaſſung erſchien Strauß nur als ein umgefärbter Reſt aus Fichte, deſſen Ich die entgegenſtehende Wirklichkeit für eine tote Maſſe nahm, in welche das Subjekt erſt Form und Verſtand durch ſeine Bearbeitung hineinzubringen habe. Da für Schelling wie Natur und Geſchichte überhaupt, ſo auch die Geſchichte der Religion ein Gedicht des göttlichen Geiſtes iſt, da ihm alſo auch in dieſer Beziehung das Abſolute philoſophiſch ein unmittelbares iſt, durfte er über die Geſchichte und das Dogma nicht hinausſchreiten, um außer und über demſelben die Wahrheit dialektiſch zu konſtruieren, wie er es tatſächlich gleich Hegel tat, ſondern durch eine Art von Clairvoyance mußte er in der heiligen Geſchichte ſelbſt unmittelbar die Wahrheit erfaſſen.

Dieſe Konſequenz ſcheint Schelling gezogen zu haben, ſeit er von Würzburg nach München berufen, unter *Baaders* Einfluß Plato mit dem Schuſter von Görlitz, *Jakob Böhme* vertauſchte und als das Hauptziel ſeiner *poſitiven Philoſophie* ſich ſteckte, enger an das bibliſch und kirchlich Gegebene ſich anzuſchließen; hat er doch von da ab den weltgeſchichtlichen Schritt getan, der die Kataſtrophe des Idealismus einleitete, daß er den Grund der Exiſtenz des Endlichen und Unendlichen nicht mehr im Denken, ſondern im Willen finden wollte und zwar im freien Willen. Damit beginnt die vorgebliche theiſtiſche Periode Schellings,

welche dieser selbst verkündete als die starke Philosophie, die mit dem Leben sich messen kann, die weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuren Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen oder auf das traurige Geschäft der Negation beschränkt zu sein, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt. In der philosophischen Welt wurde diese Periode als Ausfluß charakterloser Schwachköpfigkeit beurteilt. Beides ist einseitig. Schwegler findet mit Recht etwas unbestreitbar Großartiges in Schellings Unternehmen, in seinem letzten Werke den ganzen Prozeß der Welt als Selbstvermittlung Gottes mit sich zu begreifen. Allein, damit ist eben schon der pantheistische Gedanke ausgesprochen, wenn auch Schelling in der Kunst, diesen Gedanken mit christlichen Vorstellungsformen auszustatten, den rechten Flügel der Hegelschule noch weit überflügelt hat. Von einer wirklichen Annäherung an den Theismus finden wir auch bei dem alten Schelling keine Spur. Er hat als früherer Theologe den reformatorischen Gedanken von Gott als dem Urheber des Bösen zu Ende gedacht, indem er ganz pantheistisch sagt, das Böse stamme aus dem Urgrunde in Gott, aus dem, was ungöttlich in Gott ist. Böses und Gutes sind nur zwei Seiten ein und desselben Dinges; was in Gott in harmonischer Einheit ist, das sondert sich im menschlichen Leben in Gegensätze, ohne die nichts bestehen kann. Die Seele alles Hasses ist die Liebe. Damit die Liebe siege, treten die Gegensätze in der Erscheinung auseinander. In diesem Gegensatze liegt zugleich Gottes und unsere Freiheit: „Freiheit aber ist unser höchstes, unsere Gottheit. Diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge.“ (Zitiert nach Hasse 270.) Damit ist doch klar gesagt, daß die Freiheit nicht im Willen des Grundes, also in Gott sich entfalte, sondern erst im Willen der Liebe, also im Reich der Gegensätze, in der Welt, wie Schelling auch früher in der Freiheitslehre sagte.

Tatsächlich hat Schelling nicht den christlichen Persönlichkeitsbegriff wieder hergestellt, sondern den letzten verhängnisvollsten Schritt zu seiner Entwertung getan. Der Wille, bei Fichte das Reinste und Heiligste, ist bei Schelling in der Quelle vergiftet. Was Schelling sich unter göttlicher Persönlichkeit denkt, wird deutlich an seiner Trinitätslehre. Nach ihr ist die Weltschöpfung ein Urzufall; Gott gestaltet sich (ein Gedanke Böhmes) zum Stoff oder Voranfang der Schöpfung. Die vollkommene Geburt des Sohnes fällt mit dem Ende der Schöpfung zusammen, das heißt also: Sohn und Welt sind identisch, die charakteristische Formel des modernen Pantheismus. Die Trinität wird aber bei Schelling gesprengt, indem der Urmensch als vierter Gott erscheint, als gewordener Gott, der zwischen Vater und Sohn sich eindrängt, sich der zeugenden, väterlichen Potenz bemächtigt, auch den Geist an sich reißt und damit die göttlichen Potenzen entgöttlicht. Durch den Fall des Urmenschen ist der göttliche Sohn vom Vater unabhängig geworden. Das moderne Empfinden ist geneigt, darin hellen Unsinn zu sehen. Allein es ist nur eine raffinierte Art, die christliche Sprache als Hülle für den pantheistischen Gedanken zu formen. So sagt denn auch Schelling ausdrücklich in der Philosophie der Mythologie, seinem letzten (posthumen) Werke, der wissenschaftliche Theismus setze den Pantheismus voraus: „Daß bei Gott allein das Sein und daher alles Sein

nur das Sein Gottes iſt, dieſen Gedanken läßt ſich weder die Vernunft, noch das Gefühl rauben. Es iſt der Gedanke, dem allein alle Herzen ſchlagen. Selbſt die ſtarre, lebloſe Philoſophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die ſie von jeher auf die Gemüter und zwar nicht auf die ſeichteſten ausgeübt hat, ganz und gar jenem Grundgedanken, der in ihr allein noch ſich findet.“ (11, 2, 40.)

Nach einer anderen Richtung wurde Schelling entſcheidend für die Geſchichte bezw. den Zuſammenbruch des Idealismus. Er ſelbſt rühmt ſich, daß er durch ſeine Wendung zum Voluntarismus den Fehler der neueuropäiſchen Bildungsepoche aufgehoben habe, welcher die Grundlage aller Größe und Schönheit gemangelt habe. Gerade in ſeiner feinen künſtleriſchen Beobachtung entdeckte er mitten im Optimismustraum des klaſſiſchen Zeitalters den Schleier der Schwermut auf dem Antlitz der ganzen Natur, den Zug tiefen Schmerzes auf dem Angeſicht der Tiere, die hohe und edle Trauer, durch welche die Kunſt, auch die helleniſche, ihre höchſten Hervorbringungen geadelt hat. „Die Natur trauert wie der Menſch um ein verlorenes Gut.“ Indem Schelling dieſe Tatſache auf den Willen zurückführte, ſtand er an der Türe des Chriſtentums. Indem er dieſe Zurückführung bis zum letzten metaphyſiſchen Grund alles Seins ausdehnte, machte er Chriſtentum und Theismus in der Wurzel unmöglich.

Dies iſt auch der Geſichtspunkt, von dem aus ſich verhältnismäßig früh eine tiefe Umwandlung in Schellings Denken vollzog. Er, der den Begriff des unendlich fortſchreitenden Prozeſſes in die moderne Philoſophie zuerſt eingeführt hatte, wurde an dieſem Gedanken irre und zwar aus einer weit tieferen Erwägung heraus, als Nietzſche ſpäter daran bis zum Wahnſinn irre geworden iſt. Seit der Schrift „Philoſophie und Religion“ 1804 nahm er an, daß der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen nicht ein Prozeß, ſondern eine Kataſtrophe ſei. Der Grund der Erſcheinungswelt iſt daher von jetzt an im Gegenſatz zu den drei vorausgegangenen Perioden der Natur-, Tranſcendental- und Identitätsphiloſophie, wo ihm die Natur geronnener Geiſt, Geiſt im Schlafzuſtande geweſen war, in einem Abfall des Geiſtes vom Abſoluten zu ſuchen; aus dieſem Abfall geht die Seele hervor, die in ihrer Loslöſung von Gott nur Scheinbilder hervorbringt, Vorſtellungen der Einbildungskraft, in welchen ſich ihr eigenes Weſen ſpiegelt. Welch gewaltiger Unterſchied gegen die frühere Auffaſſung der Natur als des Göttlichen ſelbſt! Daher läßt Schelling jetzt nicht mehr die Menſchheit ſich allmählich aus der Dumpfheit der Inſtinkte zur Vernunft emporarbeiten, ſondern betrachtet ſie als herabgeſunken aus dem Paradieſe höherer Bildung. Die Geiſter müſſen ſich durch die Natur als die Sphäre des Abfalls hindurcharbeiten, in ihr durch alle Stufen der Endlichkeit ſich beſondernd, bis ſie zuletzt im Ich die äußerſte Stufe des Abfalls erreichen, hier aber Gott ſchauen und zur Identität der Gegenſätze zurückkehren. Die Mythologie wird für Schelling von jetzt an das größte Kunſtwerk, die ſchaffende Völkerpſychologie. Namentlich aus der Prometheusſage deduziert er in ſeiner Schrift „Über das Weſen der menſchlichen Freiheit“ 1809 ſein Syſtem: „Prometheus iſt in ſeinem Leiden nur das erhabene Vorbild des Menſchen-Ichs, das aus der ſtillen Gemeinſchaft mit Gott ſich ſetzend dasſelbe Schickſal

erduldet, mit Klammern eiſerner Notwendigkeit an den ſtarren Felſen einer zufälligen, aber unentrinnbaren Wirklichkeit angeſchmiedet und hoffnungslos den unheilbaren Riß betrachtet, welcher durch die dem gegenwärtigen Daſein vorausgegangene, darum nimmer zurückzunehmende unwiderrufliche Tat entſtanden iſt."

Als der wahre Grundſtoff des Lebens erſcheint ihm jetzt das Schreckliche. Alles was lebt, wird nur in heftigem Streit empfangen und geboren. Die meiſten Kinder der Natur ſind Kinder der Angſt, des Schreckens, der Verzweiflung. In dem einzigen Falle, wo wir ſelbſt Zeugen einer urſprünglichen Erſchaffung ſind, wird die erſte Grundlage des künftigen Menſchen nur in tötlichem Streit, ſchrecklichem Unmut, bis zur Verzweiflung gehender Angſt ausgebildet. Alſo muß es auch bei der erſten Ausbildung des Weltſyſtems ſein (I, 8, 322). Gott thront über einer Welt voll Schrecken, und nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen iſt, kann er der Fürchterliche heißen. Die Bitterkeit iſt das Innere alles Lebens, der tiefe in allem Leben liegende Unmut, die unzerſtörbare Melancholie des Lebens, ohne die es keine Wirklichkeit gibt, iſt das Gift des Lebens, das überwunden ſein will und ohne das es einſchlummern würde. Es iſt ein Schmerzensweg, den das Weſen, welches in der Natur lebt, auf ſeinem Hindurchgehen durch dieſe zurücklegt. Erſt im menſchlichen Bewußtſein kommt der Weltwille zur Ruhe. Daher ſtrebt er nach dem Menſchen als ſeinem letzten Worte. Dieu est fou de l'homme. Der Weltprozeß iſt ein Zuſichkommen Gottes im Menſchen.

Damit iſt der Weg für Schopenhauer geebnet. Es bedurfte nur der primitiven Wahrnehmung, daß der Weltſchmerz im menſchlichen Bewußtſein am höchſten geſteigert iſt, um die beiden Pole des Syſtems umzukehren. Nicht mehr im Menſchen liegt dann die Erlöſung Gottes vom Zuſtande der tranſcendenten Unſeligkeit, ſondern der Zuſtand der Tranſcendenz, die Weltvernichtung, iſt das Ziel der Erlöſung, wie Schopenhauer und Hartmann folgerten.

Hegel und Schelling in ſeiner von der klaſſiſchen Zeit mit ſoviel Enthuſiasmus aufgenommenen urſprünglichen Philoſophie, dem glänzenden Produkte ſeiner Jugendzeit, hatten ein Weltbild gezeichnet, bei deſſen Betrachtung der Leſer ausrufen muß: Wenn es nur ſo wäre, dann wäre die Welt ein Paradies. Iſt die Menſchengeſchichte nur ein Strom, in deſſen Grunde lauter Goldſand und Perlen der Vernunft und Schönheit ruhen; iſt die Natur nur eine Kunſtwerkſtätte, in der Gottes Geiſt Tag und Nacht arbeitet, um das Schöne in allen erdenkbaren Formen zum Genuſſe anzubieten, dann brauchen wir keinen Erlöſer; dann geht es auch ohne ihn, wie Kant gemeint hatte.

Allein nun kam die große Frage: Entſpricht das Weltbild des abſoluten Idealismus der Wirklichkeit? Bei Schelling, welchem „der Untergang des Glanzes der alten Welt, der edelſten Menſchheit, die je geblüht und deren Wiederkehr nur ein ewiger Wunſch" ſei, ſo ſchmerzlich vor der Seele ſtand, brach der Zweifel, wie wir ſahen, zuerſt durch. Und dieſer Durchbruch, welcher das alt- und neuklaſſiſche Weltbild zu zerſtören drohte, war es, warum er vom „denkenden Deutſchland" geächtet

wurde. Namentlich Heine verlieh dieſer Stimmung Ausdruck über den einſtigen Lichtmenſchen, der am lauteſten die Heiligung der Natur und die Einſetzung des Menſchen in ſeine Gottesrechte verkündet habe und der nun abtrünnig geworden ſei und den Altar verlaſſen habe, den er eingeweiht; ihn, den die öffentliche Vernunft herabgeſtoßen vom Thron des Gedankens, ſah Heine als armſeliges Mönchlein in München, das ſeinen pfäffiſchen Charakter ſchon im Namen trage, geſpenſtiſch herumſchwanken, ein jammervolles Bild heruntergekommener Herrlichkeit, handlangernd in der Jeſuitenhöhle, wo Geiſtesfeſſeln geſchmiedet werden. Daß Schellings neue Richtung nicht zum Chriſtentum hinführte; daß Schellings Gott, der „die Torheit begangen, die Welt zu erſchaffen", nicht der chriſtliche ſei, wußte auch Heine. Aber Schelling hatte das Steinchen ins Rollen gebracht, welches das Weltbild der Renaiſſance zertrümmern ſollte.

Man hat ſich theiſtiſcherſeits zu leicht irre führen laſſen durch die Beteuerungen Schellings, daß er den Theismus, die Perſönlichkeit Gottes wiederherſtellen wolle: „Verbreitet über den ganzen, menſchlich verbreiteten Teil der Erde, befeſtigt durch göttliche Anſtalten, durch Gebräuche, Sitten und Geſetze iſt der Theismus das Syſtem der Menſchheit, der öffentliche Glaube aller Verfaſſungen, in denen Recht und Ordnung wohnt. Dieſe Allgemeinheit und Öffentlichkeit des Theismus erregt aber nur um ſo dringender den Wunſch, ja die Forderung, ihn zum Mittelpunkt aller menſchlichen Einſichten zu machen, alſo ihn ſo lange ſelbſt als Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Forſchung zu betrachten, als nicht alle Erkenntniſſe von ihm durchdrungen und mittelbar oder unmittelbar mit ihm in Bezug geſetzt ſind." (I, 8, 83.) „Es iſt Angelegenheit der Menſchheit, daß jener Glaube, der bis jetzt bloß Glaube war, in wiſſenſchaftliche Erkenntnis ſich verkläre." (55.) „Das Daſein Gottes als perſönlichen Weſens iſt der Wiſſenſchaft höchſter und letzter Gegenſtand, das Ziel ihres Strebens, nach dem ſie zu allen Zeiten gerungen hat." „Wer behauptet, daß jenes Ziel nicht nur etwa jetzt oder in den nächſten Zeiten, ſondern ſchlechthin und an ſich unerreichbar iſt, der nimmt allen wiſſenſchaftlichen Bemühungen ihre höchſte, letzte Richtung. Von dem Augenblick an, da der Gegenſtand hinweggenommen wäre, durch den allein der menſchliche Geiſt wahrhaft außer ſich geſetzt und über ſich ſelbſt gehoben wird, ginge die Weisſagung in Erfüllung, daß der menſchliche Geiſt nichts mehr erkennete als Geſpenſter." (55.)

Nichts hat den Kampf des Leibniz gegen Deskartes glänzender gerechtfertigt als die Tatſache, daß Schelling in ſeiner Freiheitslehre, der vorletzten Periode ſeiner Philoſophie, auf die von Leibniz ſo heftig bekämpfte Lehre, daß der Wille das Letzte und Höchſte in Gott und außer dem Willen nichts in Gott ſei, zurückgriff: „Wollen iſt Urſein und auf dieſes allein paſſen alle Prädikate desſelben, Grundloſigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbſtbejahung. Die ganze Philoſophie ſtrebt nur dahin, dieſen höchſten Ausdruck zu finden." (I, 7, 350.)

Glänzend hatte ſchon Leibniz bewieſen, daß auf dieſem Standpunkt der Pantheismus unentrinnbar ſei. Dies beſtätigte ſich bei Schelling. Er trug einen Gegenſatz in Gottes Weſen ein. Der Grund in Gott iſt Wille,

in dem noch kein Verſtand iſt, nicht ein bewußter Wille, ſondern ein ahnender Wille, deſſen Ahnung der Verſtand iſt (359). Schelling erläutert dieſen Gegenſatz mit der Analogie der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur: „Die Schwerkraft geht vor dem Lichte her als deſſen ewig dunkler Grund, der ſelbſt nicht aktiv iſt, und entflieht in die Nacht, indem das Licht (das Exiſtierende) aufgeht." „Alle Geburt iſt Geburt aus Dunkel ins Licht; das Samenkorn muß in die Erde verſenkt werden und in der Finſternis ſterben, damit die ſchönere Lichtgeſtalt ſich erhebe und am Sonnenſtrahl ſich entfalte. Der Menſch wird im Mutterleibe gebildet, und aus dem Dunkeln des Verſtandloſen (aus Gefühl, Sehnſucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachſen erſt die lichten Gedanken. So alſo müſſen wir die urſprüngliche Sehnſucht (in Gott) uns vorſtellen, wie ſie zwar zu dem Verſtand ſich richtet, den ſie noch nicht erkennt, gleichwie wir in der Sehnſucht nach unbekanntem, namenloſem Gut verlangen, und ſich ahnend bewegt als ein wogend wallend Meer, der Materie des Plato gleich, nach dunklem, ungewiſſem Geſetz unvermögend etwas Dauerndes in ſich zu bilden. Aber entſprechend der Sehnſucht, welche als der noch dunkle Grund die erſte Regung göttlichen Daſeins iſt, erzeugt ſich in Gott ſelbſt eine innere reflexive Vorſtellung, durch welche Gott ſich ſelbſt in einem Ebenbilde erblickt. Dieſe Vorſtellung iſt zugleich der Verſtand, das Wort jener Sehnſucht, in dem Sinne, wie man ſagt: das Wort des Rätſels" (360).

Daß in all dem reiner Pantheismus ſich widerſpiegelt, gibt Schelling indirekt ſelbſt zu, indem er behauptet, daß Gott nicht Perſönlichkeit ſei ohne den Weltprozeß, daß die Perſönlichkeit nur durch das Band Gottes mit der Natur begründet iſt, daß der Weltprozeß die Bewußtwerdung Gottes iſt.

Darüber iſt nun Schelling auch in der letzten Periode, der ſogenannten poſitiven Philoſophie von 1834 an nicht hinausgekommen. Klar iſt in derſelben nur ſein Bruch mit dem abſoluten Idealismus. „Ein Gott, deſſen höchſte Kraft oder Lebensäußerung nur im Denken oder Wiſſen beſteht, außer dem alles andere nur noch ein leeres Schematiſieren ſeiner ſelbſt iſt; eine Welt, die nur noch Bild, ja Bild von dem Bild, ein Nichts des Nichts iſt, ein Schatten von dem Schatten, Menſchen, die auch nur noch Bilder, nur Träume von Schatten ſind; ein Volk, das in gutmütigem Streben nach ſogenannter Aufklärung wirklich dahin gekommen, alles in ſich in Gedanken aufzulöſen, aber mit dem Dunkel auch alle Stärke, und jenes barbariſche Prinzip, das überwunden, aber nicht vernichtet, die Grundlage aller Größe und Schönheit iſt," ſo charakteriſiert Schelling jetzt ſelbſt die Phyſiognomie der bisherigen Bildungsepoche, über welche er die Menſchen jetzt hinausführen will. Damit verwarf Schelling nicht bloß, wie er meinte, Hegels Syſtem, ſondern ſein eigenes Identitätsſyſtem, das er nichtsdeſtoweniger bis zum Ende nicht ganz fallen ließ. Dieſes Identitätsſyſtem ließ ihn ja in den Dingen nichts als die verſchobenen Bilder der abſoluten Einheit ſehen, in der Erſcheinungswelt nur den getrübten Schein der abſoluten Einheit, und daher erſcheine das Univerſum bloß ſinnlich; ja er hatte die Erſcheinungswelt als bloßes Nichts erklärt (644.)

Die Hegelſche Periode, ſo erklärt Schelling jetzt, habe nur dazu ge-

dient, zu zeigen, daß es unmöglich ſei, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen. Das Logiſche ſei bloß das Negative der Exiſtenz als das, ohne welches nichts exiſtieren könnte. Die ganze Welt liege in den Netzen der Vernunft; aber die Frage ſei, wie ſie in dieſe Netze hineingekommen (I, 10, 143).

Weit entfernt, daß Schelling in der letzten Periode zum Theismus zurückgekehrt wäre, hat er gerade jetzt die Grundlage für Schopenhauer und Hartmann gelegt. Mit der Entzündung des Schöpferwillens, ſo ſagt Schelling jetzt, iſt Gott aus dem Überſein ins Sein herabgeſtiegen und dadurch der Notwendigkeit verfallen. Er findet ſich von den Folgen ſeiner Tat überraſcht, getäuſcht (II, 3, 267). Der Weltprozeß iſt theogoniſcher Prozeß und hat nur den Zweck, Gott in ſeinen Ruhezuſtand zurückzuverſetzen. Aber auch in jenem Urzuſtande, den Schelling ganz mißbräuchlich actus purissimus nennt, iſt Gott nicht ſelig. Denn in dieſem Zuſtande tranſcendenter Urſeligkeit wäre in Gott der Anfang da, wo das Ende iſt, Gott ſelbſt ſich alſo unfaßlich. Aus dieſer Rotationsbewegung befreit ihn die Schöpfung (II, 3, 273).

Kein Wunder, daß Schelling zwecks Erklärung ſolcher abſtruſer Ideen zur *indiſchen Mythologie* greifen muß. In unbewußter Intuition, Schelling ſagt ſogar Imagination, zeigt ſich Gott das Vorgeſicht der künftigen Welt. Sie ging an dem Auge des Ewigen, da ſein Wille ſich erhob, wie ein Blick und Geſicht vorüber, wie ein Blick, weil ſie in dem zarten Mittel gleichſam nur aufblickte, wie ein Geſicht, weil ſie gegen ihn keine Wirklichkeit hatte: Dieſe Intuition bei der Schöpfung „iſt die indiſche Maja, welche die Netze des Scheins ausſpannt vor dem Schöpfer, um den Schöpfer gleichſam zu ſehen und zur wirklichen Schöpfung zu bewegen" (I, 8, 294). Jene „ſpielende Luſt im urſprünglichen Leben Gottes" erklärt Schelling als identiſch mit der Weisheit der Morgenländer, welche dieſelbe als Glanz des ewigen Lichtes, als fleckenloſen Spiegel der göttlichen Kraft darſtellten. Schelling vergleicht jenes Erzeugen von Bildern in Gott als Spiel oder Luſt.

Damit hat Schelling ſeinem Nachfolger Schopenhauer die Schatzkammern der indiſchen Mythologie geöffnet, welche ja die Urheimat des Pantheismus iſt. Bekanntlich hat ja Schelling auch zuerſt auf die indiſche Chriſtologie hingewieſen, indem er behauptete, die Brahmanen hätten ſich den chriſtlichen Miſſionären als überlegen erwieſen, indem ſie an ſie die Frage ſtellten, warum im Chriſtentum nur einmal geſchehe, was nach indiſcher Lehre ſich unzähligemale wiederhole, daß Gott Menſch geworden.

Indem Schelling in ſeiner letzten Periode verſuchte, eine Philoſophie der Offenbarung zu geben d. h. nach Leſſings Rat die Dogmen in Vernunftwahrheiten umzudeuten (I, 7, 412), hat er ſich weiter von dem Geiſte des Chriſtentums entfernt als in der Zeit, da er offen Spinoza gehuldigt hatte. Er hat in die Geſchichte des neueuropäiſchen Idealismus zwei ganz neue Ideen eingeführt, die eine ſo große Rolle ſpielen ſollten, die Idee vom leidenden Weltall und vom leidenden Gott. „Widerſpruch iſt der Quellbrunn des ewigen Lebens," aber nicht ein logiſcher Widerſpruch, ein idealiſtiſches Schattenſpiel wie bei Hegel, ſondern ein realer Widerſpruch, durch deſſen Feuer alles Leben mit Qual und Not hindurchgehen

muß: „Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes.“ (I, 8, 321.) „Was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte“ (219). Aber nicht bloß die Geschichte ist „eine Tragödie, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird,“ sondern „der Quell der Traurigkeit ist Gott“.

Hier brach bei Schelling der große Irrtum der Reformatoren durch, daß Gott auch die Ursache des Bösen und der Sünde sei. Ja so tief metaphysisch suchte er diesen Irrtum zu verankern, daß er geradezu ausrief: „Damit das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein“ (I, 7, 403). „Hier ist der erste Quell der Bitterkeit, die das Innere alles Lebens ist, ja sein muß und sofort ausbricht, wenn sie nicht immer besänftigt wird, da die Liebe selbst gezwungen ist, Haß zu sein und der stille sanfte Geist nicht wirken kann, sondern von der Feindseligkeit unterdrückt ist, in welche durch die Notwendigkeit alles Lebens alle Kräfte versetzt sind.“ (I, 8, 319.)

Schelling ist sich der Tragweite seines Gedankens vollbewußt, wenn er die Idee vom „Schmerzensweg Gottes“ in das moderne Denken einführt. In den „Weltaltern“ ruft er aus: „Wir werden uns nicht scheuen, auch jenes Urwesen, so wie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein, nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers der Weg zur Herrlichkeit. Er führt die menschliche Natur keinen anderen Weg als den auch die seinige hindurchgehen muß.“ (335)

Hier vollzieht sich auch Schellings schließlicher Abfall von der Romantik, deren Abgott er gewesen war. Künstlerisch war sein Idealismus: aus der Kunst holt er die Bestätigung auch für seine neuen Ansichten. Die Kunst habe ihre höchsten Erzeugnisse durch eine höhere und edlere Trauer, durch eine tiefe Schwermut geadelt. Auch die antike Kunst sei keineswegs so schlechthin heiter und leichtsinnig, wie sie einige übel berüchtigte Romantiker dargestellt: „Der Schmerz, der in ihr liegt, ist nur ein tieferer als jene Tränen, welche eine alltägliche Sentimentalität zu erregen die Macht hat.“ „Wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der den Schmerz des allgemeinen Daseins und das große Schicksal des Ganzen erfaßt hat?“ (I, 10, 268.)

So hat auch die Auffassung Gottes als Künstler, die das Wesen von Schellings System ist, einen persönlichen Gott nicht festzuhalten vermocht. Franz Brentano hat in seiner schönen, abschließenden Arbeit über Aristoteles gezeigt, wie auch für diesen Gott „Denken des Denkens“ ist, aber in einem ganz anderen Sinne als im modernen. Unendliche Mühe gibt sich Aristoteles, um zu zeigen, daß Gottes Leben ein rein theoretisches, kein poetisches ist, d. h. nicht nach Analogie der Werke der Kunst zu denken sei. Es erscheint Aristoteles handgreiflich absurd, daß Gott zu seiner Seligkeit gelange durch etwas außer ihm Liegendes. Gottes Wirken ist nicht das eines Künstlers, sondern das eines Lehrers, der, in sich selbst alle Weisheit besitzend, diese als größten Segen der Welt spendet, ohne selbst dadurch sich zu bereichern. Was er sonst noch

wirkt, ist so nebensächlich wie beim Lehrer die Bewegung der Luft durch die Stimme (103 ff). Es ist, als hätte Aristoteles Schellings System vor Augen, in welchem die Auffassung Gottes als Künstlers zu einem unseligen Gott führt, was für Aristoteles der Gipfel der Absurdität ist, da ihm das selige Leben als unveräußerliche Prärogative Gottes auch im Interesse der Welt erscheint.

8. Schopenhauer (1788—1860) und der voluntaristische (atheistische) Idealismus.

Erst in Schopenhauer hat der Gedanke des zweiten Schelling gesiegt. aber nicht sofort, sondern als die Zeitstimmung umgeschlagen und einen günstigeren Boden geschaffen hatte. Von da ab erhielt Schopenhauers System das Übergewicht gegenüber jenem von Hegel. Noch heute ist die ganze Belletristik und Tagesliteratur, teilweise auch die Kunst, getränkt von Schopenhauerschem Geiste, von seiner Schreibweise, seiner Art zu empfinden und zu denken. Er führte die große Katastrophe in der modernen Philosophie herbei, den Pessimismus.

Schopenhauer konnte neben Hegel anfangs nicht aufkommen. Er hielt 1820 im Sommersemester neben ihm in Berlin seine erste und letzte Vorlesung. Er nennt Hegel einen frechen Charlatan und kopfverdrehenden Unsinnschmierer.

Schopenhauer geht ohne Zweifel vom erkenntnistheoretischen Idealismus aus, treibt denselben sogar auf die Spitze. Während Kant nur eine sinnliche Anschauung angenommen hatte, behauptet Schopenhauer nur eine intellektuelle. Sie besteht darin, daß eine Empfindung auf ein Objekt bezogen wird, und ist auch dem Tiere eigen. Das ist die Vollendung des erkenntnistheoretischen Phänomenalismus und etwas ganz anderes als die intellektuelle Anschauung Schellings. Schopenhauer bekämpft sogar die letztere auf das härteste. Allein wie er tatsächlich vielfach in weit höherem Grade, als bis heute die Geschichte der Philosophie anerkennt, Schellings hingestreute Gedankenkeime entwickelt hat, so auch hier.

Es ist doch klipp und klar Schellings intellektuelle Anschauung, welche für Schopenhauer zum Schlüssel in das Reich des Dinges an sich wird, welchen Kant nicht gefunden habe, weil er nicht gesehen habe, daß zu dem Ding an sich, zu welchem wir von außen nicht dringen können, uns ein Weg von innen offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrat, mit einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war.

Nicht das Denken, sagt Schopenhauer, ist die Grundkraft der Welt, sondern der Wille. Das Denken ist im Meer des Lebens nur der Schaum und Mist, der auf den Wellen tanzt. Die verborgenste Kraft im Universum ist der Wille. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige

Bilder zeigt, es aber nur eine und dieselbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit verleiht, so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche nebeneinander die Welt füllen oder nacheinander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit, Objektivität das alles ist und der unbewegt bleibt mitten in allem Wechsel. Er allein ist das Ding an sich: alles Objekt aber ist Erscheinung.

Schopenhauers Hauptwerk beginnt mit dem horrenden Satze: Kein Objekt ohne Subjekt, ein Axiom, das auf der kläglichen Verwechslung des denominativen Sinnes mit dem reduplikativen, der Beziehung mit dem Bezogenen beruht. Dies meinte Goethe, als er auf Schopenhauers Wort „Wenn ich die Sonne nicht sähe, wäre sie nicht" antwortete: „Wenn die Sonne Sie nicht beschiene, wären Sie nicht." Nach Schopenhauer ist der Wille zu erkennen objektiv angeschaut, das Gehirn, der Wille zu gehen objektiv angeschaut, der Fuß, der Wille zu verdauen objektiv angeschaut, der Magen. Was also der Wille tut und was der Leib tut, sind nicht zwei Dinge, von denen das erste die Ursache des zweiten ist, sondern beides ist ein und dasselbe.

„Wenn wir den gewaltigen unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben und welche gerade wie die der menschlichen Wünsche durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Kristall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene, ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend: so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen wiederzuerkennen, jenes nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seinen Zweck verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall ein und dasselbe ist, so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichtes teilt, auch hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist." (I 140.)

Zwischen dem Willen als Ding an sich und der Erscheinung liegt nach Schopenhauer die Idee als die erste Objektivation des Willens. Wie das wollende Subjekt, ist auch das erkennende überall nur eines; das Verhältnis dieser beiden ist „der Weltknoten", „das Wunder". Im Erkennen ist es überall „das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht,

unberührt vom Entſtehen und Vergehen derſelben und ſo, als identiſch mit ſich, als ſtets eines und dasſelbe der Träger der Welt der beharrenden Ideen iſt, während das individuelle und durch die aus dem Willen entſpringende Individualität in ſeinem Erkennen getrübte Subjekt nur einzelne Dinge zum Objekte hat und wie dieſe ſelbſt vergänglich iſt." (II. 424.)

Merkwürdigerweiſe lehnt es nun Schopenhauer ab, dieſes eine Subjekt der ganzen Welt, den Willen und ſein ewiges Weltauge, die abſolute Idee, mit dem Namen des Abſoluten oder Gottes zu bezeichnen. Er polemiſiert hier heftig gegen ſeine Vorgänger: „Ein unperſönlicher Gott iſt gar kein Gott, ſondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, ein Schibboleth für Philoſophieprofeſſoren, welche, nachdem ſie die Sache haben aufgeben müſſen, mit dem Worte durchzuſchleichen bemüht ſind." (Parerga I 123.)

Warum aber denkt Schopenhauer nicht an einen perſönlichen Gott? Das Haupthindernis wird für ihn der Peſſimismus, und Hartmann hat das törichte Wort geprägt, durch den Peſſimismus habe Schopenhauer die Weltherrſchaft der chriſtlichen Idee unter den Kulturnationen gebrochen, indem er den Kampf gegen die chriſtliche Gottesidee auch auf das ſittliche Gebiet verpflanzt habe. Der Wille iſt nach Schopenhauer nicht jene heilige, freie Kraft, welche Fichte als Sonnenſtrahl des Gottesgeiſtes feierte, ſondern ein ſtockdummer, ſchlechter, unerſättlicher Trieb zum Leben. Es iſt jener Trieb, der den Stein in den Abgrund reißt, jener Trieb, mit dem der Wolf ſeine Zähne in das Fleiſch der Gazelle ſchlägt, um ſie zu zerreißen, weil er ſo muß, weil er nicht anders kann. Dieſer dunkle Trieb zündet ſich im menſchlichen Intellekt eine Laterne an; allein es iſt kein befreiendes Tageslicht, es iſt eine trübe Nachtlaterne, womit der Menſch ſein eigenes Elend beleuchtet.

Nicht ein Reich künſtleriſcher Bildung, ſtiller Größe und ſeligen Friedens iſt die Natur, wie die deutſchen Klaſſiker ſie beſingen, ſondern eine Hölle von Qual und Elend. Schopenhauer hat ein Bild von dieſer Hölle gezeichnet, das die Menſchheit nie mehr vergeſſen wird.

Wir ſehen, ſagt Schopenhauer, das Antlitz der Natur ſtrahlend von Heiterkeit. Aber wir ſehen nicht, daß die Vögel, die ſo lieblich ſingen, von Inſekten und Samen leben und alſo beſtändig blühendes Leben zerſtören müſſen; wir ſehen nicht, daß, bis ein Lebenskeim vom Blütenſtaub bis zur Pflanze ſich entwickelt, Millionen anderer vergeudet und zertreten werden. Wir ſehen nicht, daß die ganze Natur auf zwei Grundpfeilern beruht, auf einem durch Wolluſt bis ans Grenzenloſe geſteigerten Trieb zum Leben und andererſeits einem grauſamen Raub- und Mordſyſtem. Viele Tiergattungen ſeien darauf angewieſen, einander aufzufreſſen und deshalb raffiniert ausgerüſtet, um andere zu zerfleiſchen. Das Raubtier ſpielt mit ſeiner Beute und weidet ſich an ſeinen Todesqualen. Die Natur ſelber iſt ſo in ihren Einrichtungen für ihre Geſchöpfe eine Quelle unſäglichen Schmerzes. Das Wort Jeſu vom liebenden Vaterauge Gottes, welches keinen Sperling vom Dache fallen laſſe, ſei ein Hohn auf die wirkliche Welt, wo die Millionen lebender Weſen an Kälte, Hitze, Hunger und unter den Krallen der Raubtiere täglich und ſtündlich zugrunde gehen und die Überlebenden mit fieberhafter Gier ſich an das Leben klammern,

das ihnen keine wahre Freude bietet, wo eines gegen das andere hetzt, um ihm das bischen Land und Luft und selbst den Sonnenstrahl streitig zu machen, bis zuletzt alle einem jämmerlichen Tode verfallen.

Und ist es beim Menschen besser? Der Lebenslauf des Menschen ist in der Regel dieser, daß er, von der Hoffnung genarrt, dem Tode in die Arme tanzt. Trotz der beim Menschen bis ins Ungeheuerliche gesteigerten Hast nach Leben ist das Leben ein Geschäft, dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt. Es ist also nicht so, wie Schelling meinte, daß im Bewußtsein des Menschen die Entzweiung der Gegensätze aufgehoben wird durch die Gottanschauung — ein Überrest des absoluten Idealismus Das Bewußtseinslicht hilft nach Schopenhauer dem Menschen nur dazu, daß er das Elend bis ins Unendliche vertieft empfindet. Des Menschen Leben ist ein Meer von Klippen und Strudeln; mit Angstschweiß auf der Stirne muß der Mensch wie ein unglücklicher Schiffer sich auf gebrechlichem Fahrzeug durchwinden, und er weiß doch, wenn es ihm gelingt, daß er dann mit jedem Schritt dem großen, unaufhaltsamen Schiffbruch entgegeneilt, dem Tode, dem endlichen Ziel der mühseligen Fahrt. Welch eine furchtbare Lüge ist unser Leben, welcher Abstand zwischen Anfang und Ende! Der Anfang in der Jugendkraft, im Wahnsinn der Begier, und im Entzücken der Lust; das Ende Zerstörung aller Lebensorgane und Moderduft der Leichen! Bergab geht das Leben: selige Träume der Kindheit, übermütiger Taumel der Jugend, mühseliges Mannesalter, jämmerliches Greisenalter, Marter der Krankheit, Qual des Todeskampfes.

Einem Idol vor allem opfert der jüngere Teil der Menschheit seine Kräfte und Gedanken, der Geschlechtsliebe. Wozu der Lärm, wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Not? Hier muß die Natur den Menschen betrügen. Weil der Mensch zu egoistisch wäre, um für die Familie ein Opfer zu bringen, täuscht die Natur ihm in der Liebe ein unsägliches Glück vor, das er aber nicht findet. Erreicht der Mensch in der Liebe seinen Zweck nicht, dann wird er wahnsinnig vor Schmerz. Die Gattung ist es, die in ihm winselt. Hat er aber sein Ziel erreicht, dann findet er nicht, was er suchte. Jede Liebesheirat, die im Himmel der Lust begann, endet in der Hölle der Qual. Mitten im Gewühle des Lebens, mitten im Getümmel der Not und Qual sehen wir plötzlich einen Liebesroman entspinnen. Aber warum so heimlich, so vorsichtig und verstohlen? Die beiden jungen Leute wissen, daß sie Verräter an ihren Mitmenschen sind. Sie trachten heimlich darnach, die Not zu verewigen, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde. Das menschliche Geschlecht fortsetzen heißt Elend und Not fortsetzen. Das ist der tiefste Grund des Schamgefühls.

Das Leben schwingt unablässig gleich einem Pendel zwischen Langeweile und Schmerz. Von der ästhetischen Seite aus betrachtet, ist die Welt ein Karikaturenkabinett, von der intellektuellen aus ein Narrenhaus, von der moralischen aus eine Gaunerherberge; der Mensch ist grundschlecht. Das unermeßliche Elend, das wir so schmerzlich empfinden, ist unsere Schuld; denn der Wille zum Leben ist das Schlechte. Des Menschen größte Schuld ist, daß er geboren ward, wie der spanische Dichter Calderon sagt.

Aber bringt nicht die Kultur eine Besserung? Die böse Neigung und das Elend wird mit der Kultur nicht besser, sondern schlimmer. Die Weltgeschichte muß dem tieferen Betrachter vorkommen wie ein wüster Traum. Gehe hin in die Krankenspitäler, Lazarette, Gefängnisse, Folterkammern, Sklavenställe, über Schlachtfelder und Galgenstätten, in die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, und dann sage mit Hegel, daß die Welt reine Vernunft sei! Nein, sagt Schopenhauer, die Welt ist eine Hölle, und Hegel ist ein Charlatan. Wir alle gleichen den Lämmern, die auf der Wiese spielen, während der Schlächter eines um das andere herausholt. So werden alle gesellschaftlichen und kulturellen Ideale des 19. Jahrhunderts von Schopenhauer auf das schärfste abgewiesen.

Aber die Kunst, welche bei Schelling das höchste ist? Hier kann der Jünger den Meister nicht ganz verleugnen. Sie findet einige Gnade. Schätzt er doch die Kunst so hoch, daß er meint, wenn es gelänge, die Musik ganz in Begriffe umzusetzen, so hätte man die wahre Philosophie von den innersten Geheimnissen der Welt. Beruht doch auch Schopenhauers geschichtliche Wirkung auf der feinsinnigen Art, wie er die im grellen Schräglicht geschaute Wirklichkeit in ein künstlerisches Gesamtbild zu verarbeiten versteht. Er hat von Schelling beibehalten, daß er in den Grundformen der Natur schöne Gestalten nach Art der platonischen Ideen findet. Das künstlerische Schauen des Genies ist es, das alle Leidenschaften zum Schweigen, den Willen zur Ruhe bringt. Das Genie gelangt im Schaffen und Schauen zur völligen Objektivität. Einen Augenblick vergißt die Seele ihrer Not. Aber die Kunst ist wie ein geflügelter Engelskopf ohne Leib. Mit eisernen Krallen ergreift uns das Leben alsbald wieder und reißt uns zurück in die Flammen der Hölle.

Und doch gibt es eine Erlösung. Welche wird es sein? Das Christentum bringt sie. Aber welch ein merkwürdiges Christentum und welch eine merkwürdige Erlösung! Mitleid hat Jesus von Nazareth als die höchste aller sittlichen Maximen gepredigt. Mitleid lautet der wunderbare Himmelsschlüssel, der uns doch noch einmal die Kerkertüre öffnet. Dieses Mitleid läßt uns das Leid aller anderen Wesen als das unsere fühlen, konzentriert alle Qual der Welt auf uns, auf einen Punkt, auf unser Inneres. Denn „mein wahres inneres Wesen existiert in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewußtsein sich nur mir selbst kundgibt". Gleicht das Leben des einzelnen einer von glühenden Kohlen bedeckten Kreislinie mit einigen kühlen Stellen, so kann der einzelne an diesen kühlen Stellen einen Augenblick ruhen, wie die Sklavenherde, welche durch die glühende Sandwüste gepeitscht wird, einen Augenblick der Kühlung einschlürfen kann unter dem Schatten eines verkümmerten Dattelbaumes. Aber sobald der einzelne in genanntem monistischen Sinne mit dem Elend der Welt Mitleid hat, wächst die Größe des Elends bis zur Unerträglichkeit. Jetzt schwindet alle Hoffnung. Jetzt muß die Lust am Leben zusammenbrechen. Jetzt geht der Wille in sich. Jetzt wird er die Bejahung des Lebens zurücknehmen und wird das Leben verneinen. Wird einmal dieses Ziel bei allen Menschen erreicht, dann wird der Mensch

den in der niedrigen Natur verkörperten Lebenswillen mit sich reißen — denn nach Röm. 8, 19 harrt die Schöpfung auf die Offenbarung der Kinder Gottes — dann wird das ganze All zusammenbrechen; der dumme Wille zum Leben und damit seine Objektivierung, die Welt, wird erlöschen. So winkt eine große Erlösung, eine Meeresstille des Gemüts — das Nirwana. Also nicht Selbstmord; was nützt es? Wenn wieder ein Mensch geboren wird, wird die Spieluhr aufs neue aufgezogen, um ihr milliardenmal abgespieltes Leierstück abermals zu spielen, Satz für Satz, Takt für Takt. Auch nicht Massenmord. Wenn nur einzelne bleiben, was nützt es? Alles, was lebt, muß sterben, damit auch Gott stirbt. Das ist das letzte Ziel, und wenn Gott stirbt, dann fliegt auf einen Kanonenschuß das Universum in die Luft für alle Ewigkeit.

An dieser Erlösungslehre Schopenhauers muß man scharf unterscheiden die Erlösung des Individuums und des Universums. In bezug auf das erstere enthält Schopenhauers Lehre einen tiefen christlichen Grundgedanken, den Schopenhauer vergeblich indisch zu verbrämen sich bemüht. In bezug auf das Weltall ist seine Auffassung wahnsinnige Faselei.

In ersterer Beziehung lehrt Schopenhauer also: Bei fortschreitender Erkenntnis wird der Mensch inne, daß der Unterschied zwischen ihm und anderen, welcher für die Bösen eine so große Kluft ist, einer vergänglichen, täuschenden Erscheinung angehört. Er erkennt intuitiv, daß das Ansich seiner eigenen Persönlichkeit auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen aller Dinge ausmacht; ja daß dieses sogar auf die Tiere und die ganze Natur sich erstreckt. Daher wird der Mensch auch kein Tier quälen (Welt als Wille und Vorstellung 1440). Der Gute leidet notwendig mit jedem leidenden Wesen, weil er in fremdem Leide sein eigenes erkennt. Die Erkenntnis, welche den zwischen uns und den anderen Wesen ausgebreiteten Schleier der Maja lüftet und die Schranken der Individualität niederreißt, breitet unseren Anteil über die ganze Natur aus. „Hiedurch wird das Herz erweitert; durch den also verminderten Anteil am eigenen Ich wird die ängstliche Sorge für dasselbe in der Wurzel angegriffen und beschränkt. Daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt. Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben — der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen, das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes.“ (441.)

Auf diesem Grunde ersprießt nach Schopenhauer die höchste heroische Tugend, die Selbstaufopferung. Der Mensch, der auf dieser Stufe steht, ist die höchste Objektivation des Willens; der Schleier der Maja ist zerrissen, kein Irrtum mehr, kein persönliches Leiden; Leben und Leiden im Ganzen und für das Ganze (443). Diese Erscheinung des Willens, die den höchsten Gipfel der Selbsterkenntnis des Absoluten repräsentiert, ist der gute Mensch. In ihm wird die Erkenntnis Quietiv des Willens. Der gute Mensch „erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerem Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Tierheit und eine hinschwindende

Welt. Dieſes alles aber liegt ihm jetzt ſo nahe wie dem Egoiſten nur ſeine eigene Perſon. Wie ſöllte er nun eben dieſes Leben durch ſtete Willensakte bejahen und eben dadurch ſich ihm immer feſter verknüpfen, es immer feſter an ſich drücken? Wenn nun alſo der, welcher in principio individuationis, im Egoismus befangen iſt, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu ſeiner Perſon erkennt und jene dann zu immer erneuten Motiven ſeines Wollens werden, ſo wird hingegen jene Erkenntnis des Ganzen, des Weſens der Dinge an ſich, zum Quietiv ſeines Willens werden. Der Wille wendet ſich nunmehr vom Leben ab; ihm ſchaudert jetzt vor deſſen Genüſſen, in denen er die Bejahung desſelben erkennt. Der Menſch gelangt zum Zuſtande der freiwilligen Entſagung, der Reſignation, der wahren Gelaſſenheit und gänzlicher Willensloſigkeit.“ (448.)

Das Phänomen, ſo ſagt v. Köber mit Recht, in welchem dieſe Wendung des Willens ſich kundgibt, iſt der Übergang von der Tugend, vom Mitleid zur Askeſe, zur Heiligkeit. „Es genügt dem Menſchen nicht mehr, andere ſich ſelbſt gleich zu lieben und für ſie ſo viel zu tun wie für ſich, ſondern es entſteht ein Abſcheu vor dem Weſen, deſſen Ausdruck ſeine eigene Erſcheinung iſt, vor dem Willen zum Leben, dem Kern und Weſen jener als jammervoll erkannten Welt.“ (449.) Es iſt, was Schopenhauer hier ſchildert, der Moment, wo die Freiheit zum erſten, aber auch zum letzten Male in die Erſcheinung tritt, um aller Erſcheinung ein Ende zu machen und das Reich der Gnade zu begründen, nach welchem die ganze Welt in allen ihren Weſen, von ihrem Urbeginn an, ſich geſehnt, und welche Sehnſucht im ganzen unermeßlichen Stufenreich der Naturgeſtalten ihren Ausdruck gefunden.

Hier greift nun Schopenhauer tief hinein in den chriſtlichen Lebensſchatz, um ſeine ſittlichen Ideale herauszuheben. Seine Kenntnis des Irdiſchen war gar nicht ſo tief, um für ſo intenſiv empfundene Lebenswerte ſeine Berufung auf die brahmaniſchen Büßer zu legitimieren: „Bei dieſen Asketen findet ſich grenzenloſe Geduld gegen alle Beleidiger, Vergeltung alles Böſen, ſo arg es auch ſein mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeglicher Schmach; Enthaltung aller tieriſchen Nahrung; völlige Keuſchheit und Entſagung aller Wolluſt; Wegwerfung alles Eigentums, Verlaſſung jedes Wohnorts, aller Angehörigen; tiefe gänzliche Einſamkeit, zugebracht in ſtillſchweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und ſchrecklicher langſamer Selbſtpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens.“ (497.)

Aber auch für den gewöhnlichen Menſchen kann dieſe Brechung des Lebenswillens kommen, wenigſtens mit dem nahenden Tode: „Dann ſehen wir den Menſchen, nachdem er durch alle Stufen der wachſenden Bedrängnis, unter dem heftigſten Widerſtreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht iſt, plötzlich in ſich gehen, ſich und die Welt erkennen, ſein ganzes Weſen ändern, ſich über ſich ſelbſt und alles Leiden erheben und, wie durch dasſelbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit völlig allem entſagen, was er vorher mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es iſt der aus den läuternden Flammen des Leidens plötzlich hervortretende Silber-

blick der Verneinung des Willens zum Leben d. h. die Erlösung." „Ein solcher Mensch, der nach vielen bitteren Kämpfen seine eigene Natur endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. (Wieder das Bild von Goethe!) Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen; denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden haben, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn uns hin- und herreißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu bezwingen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiele, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten."

Wenn auf diese Weise nach Schopenhauer die individuelle Verneinung des Willens durch die Askese das Mittel der Erlösung, die Pforte zur ewigen Ruhe und Seligkeit ist, so leuchtet ein, daß damit für die eigentliche Welterlösung noch nichts entschieden ist. Oberflächlich ist die Meinung, welche schon Frauenstädt, Schopenhauers eifrigstem Schüler, viel zu schaffen machte, daß eigentlich schon ein einziger Heiliger die Welt nach Schopenhauer aufheben müßte, wenn er den Lebenswillen verneint, der in allen Wesen metaphysisch derselbe ist. Darauf basierte auch der Witz jener beiden mährischen Kadetten, welche an den Philosophen schrieben, sie seien bereit, den Willen zum Leben in sich zu verneinen, wenn sie sich nicht Skrupel um das Schicksal der Welt machten. Schopenhauer selbst führt (I 474) zahlreiche Beispiele freiwilligen Hungertodes an:

„Und immer zirkuliert ein neues, frisches Blut,
So geht es fort, man möchte rasend werden."

Es ist eine anerkannte Tatsache, daß Schopenhauers System die Welterlösung nicht darzustellen vermochte. Diese Lücke suchte E. v. Hartmann auszufüllen durch seine Idee einer Universalerlösung durch Vermittlung des Bewußtseins. Er setzte an die Stelle des blinden Willens als Weltkraft das Unbewußte d. h. eine schlafwandelnde Weltseele, welche alles, nur nicht sich selbst erkennt. Der Weltprozeß ist so eine unbewußte zum Zwecke der Zurückschleuderung des Daseinswillens in seine ursprüngliche Potenzialität Bewußtsein erzeugende und anhäufende Weisheit. Die Welterlösung kann nur durch eine allgemeine Verneinung des Willens zum Leben herbeigeführt werden. Eine solche ist aber nicht möglich durch Askese, sondern durch das Gegenteil. Die Gesamtheit muß zuerst alle Glücksmöglichkeiten erprobt und von der Nichtigkeit des Daseins sich so überzeugt haben. Zu diesem Zweck ist sittliches Gebot nicht Weltflucht, sondern Mitarbeit am Kulturprozeß, um dadurch diesen und das Ende zu beschleunigen. So hat Hartmann die Schopenhauersche Erlösungsidee auf die Formel gebracht: „Gott selbst leidet in der Welt. Nicht die Unendlichkeit des Weltschmerzes, sondern die Unendlichkeit des Gottesschmerzes ist es, was den innersten Kern der Welt ausmacht. Gott hat sich, weil er unbewußt war, aus der seligen Ruhe der Ewigkeit in diese Welt gestürzt. Er muß daraus erlöst werden." Alle menschliche Intelligenz muß auf dieses eine Ziel zusteuern: die Welt samt ihrer Kultur

durch eine allgemeine Tat der Vernunft, durch einen heftigen Blitzstrahl aller vereinigten Geister ins Nichts zurückzuwerfen: Gott zu erlösen.

Die christliche Idee, so sagt v. Köber, ein echter Jünger Hartmanns, muß siegen. Liebe und Frieden werden als Frucht der höchsten und reinsten Erkenntnis zum einzigen Motiv alles Handelns werden. Aber dann zeigt sich, daß die Weltaufhebung der einzige denkbare Ausgang des Weltprozesses ist. Wenn die aus der höchsten Erkenntnis folgende, alle Individualität aufhebende Liebe verwirklicht ist, dann ist mit dem Leben nichts mehr anzufangen. Dann ist das Leben Langeweile, ein Zustand, der nur von der Allweisheit des Unbewußten auf das Raffinierteste ersonnen werden konnte als Mittel, den letzten möglicherweise noch vorhandenen Funken der Liebe zum Dasein im Menschen zu erlöschen. Denn das Leiden ist nach Schopenhauer die Bedingung für die Wirksamkeit des Genius. Ohne Leiden hätten Shakespeare, Platon und Kant nichts produzieren können. Das Umsichgreifen der Liebe wird also das taedium vitae in der ganzen Natur zur Herrschaft bringen. So zeigt es sich, daß das ganze Leben der Natur und die Geschichte der Menschheit nur ein vom Logischen auf das zweckmäßigste geleiteter Entwicklungsprozeß des Bewußtseins war, dessen einziges Ziel das Ende dieses Prozesses und der Welt ist. Dies ist ja auch Hartmanns Meinung: „Wir, die wir in Natur und Geschichte nur einen einzigen großartigen und wundervollen Entwicklungsprozeß erkennen, wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorstrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Willens; wir glauben an ein Ziel des Prozesses, das uns die Erlösung von der Qual des Daseins bringt und zu dessen Herbeiführung und Beschleunigung auch wir im Dienste der Vernunft unser Scherflein beitragen können."

Hartmanns System ist keine Verbesserung der Idee Schopenhauers, sondern ein gewaltiger Selbstwiderspruch. Wird die Vernunft von ihm wieder in den Weltprozeß hineinkonstruiert, dann fehlt die Grundvoraussetzung des Pessimismus, die Dummheit und Schlechtigkeit des Weltwillens; damit ist der Lehre, daß die Welterlösung nur in der Aufhebung des Weltprozesses liegen könne, der spekulative Boden entzogen. Aber auch diese Aufhebung selbst kann Hartmann nicht anschaulich machen. Die in den ersten Auflagen der „Philosophie des Unbewußten" enthaltenen Schilderungen des „Jüngsten Tages", an welchem das Weltende durch einen Akt bewußter Intelligenzen zustande kommen soll, hat er später als zu phantastisch weggelassen. Ist das Nirwana, das Nichts, das Land der Erlösung, dann können wir es nicht erreichen. Der Mensch kann weder etwas aus nichts erschaffen, noch vernichten. Wie will die menschliche Vernunft jemals dazu gelangen, das Riesengebirge des Himalaja oder des Montblank zu vernichten, auch wenn er sie nur Objektivationen des Willens nennt? Nicht ein Sandkörnlein kann die Vernunft vernichten. Die moderne Naturwissenschaft lehrt, daß Kraft und Stoff nicht zugrunde gehen. An den ewigen Gesetzen der Natur zerschellt menschliche Vernunft wie die Wellen eines Sees an den zum Himmel ragenden Felsenwänden seiner Ufer.

Und könnte die Vernunft, ins Unermeßliche gesteigert, jenes Ziel

erreichen, könnte ſie die Welt vernichten und damit den armſeligen Gott des Peſſimismus erlöſen, dann ſinkt das Abſolute in das Unbewußte zurück, dann kann der „Urzufall“ der Weltſchöpfung, von dem Schelling, Schopenhauer und Hartmann ſprechen, ſofort wieder eintreten und jeden Augenblick das Steinchen zur Lawine einer neuen Weltſchöpfung in Bewegung ſetzen und der raſende Tanz der Verzweiflung beginnt aufs neue. Denn dieſer unbewußte Weltgrund hat nichts gelernt und alles vergeſſen. Indem die moderne Spekulation im Weltgrund das Licht des Bewußtſeins ausgelöſcht hat, müht ſie ſich vergebens, dieſes Licht in einem ſpäteren Stadium des Weltprozeſſes anzuzünden.

So iſt Schopenhauer das letzte Wort des dogmatiſchen Idealismus. Er hat deſſen Konſequenzen nach allen Richtungen hin gezogen und Hartmann bedeutet einen Rückſchritt in der Ideenfolge. Der Enthuſiasmus der Entwicklung hat einen Sinn bei Hegel, aber nicht mehr im Peſſimismus, wo der letzte Stein der Pyramide das Nichts ſein ſoll. Deshalb iſt Hartmann im Unrecht, wenn er das Panier der Entwicklung in Schopenhauers Gedanken eintragen will.

Andererſeits hat man in Schopenhauer den Umſchlag in den Materialismus finden wollen. Er hat ja vielfach ſchon die Ausdrücke Büchners und Moleſchotts anticipiert: Wie der Magen verdaut, die Leber Galle, die Nieren Urin abſondern, ſo das Gehirn Vorſtellungen. Der ganze Intellekt iſt eine phyſiologiſche Funktion. „Die ganze objektive Welt, ſo grenzenlos im Raum, ſo unendlich in der Zeit, ſo unergründlich in der Vollkommenheit, iſt eigentlich nur eine gewiſſe Bewegung oder Affektion der Breimaſſe im Gehirnſchädel“ (III, 309). „Das Ewige und Unzerſtörbare im Menſchen iſt der Wille. Der Intellekt iſt das Sekundäre, iſt das poſterius des Organismus und als eine bloße Gehirnfunktion durch dieſen bedingt“ (IV 20). Trotzdem iſt Schopenhauer von Materialismus himmelweit entfernt: „Der Wille iſt dasjenige Weſen an ſich, welches erſt in der Vorſtellung (der bloßen Gehirnfunktion) ſich als ein ſolch organiſcher Leib darſtellt; nur vermöge der Formen der Erkenntnis, alſo nur in der Vorſtellung iſt der Leib eines jeden ihm als ein Ausgedehntes, Zergliedertes, Organiſches gegeben, nicht außerdem, nicht unmittelbar im Selbſtbewußtſein. Dieſe ganze in Raum und Zeit ausgebreitete Körperwelt kann als ſolche nirgends als in Gehirnen vorhanden ſein, ſo wenig wie die Träume.“ (IV, 71.). Ein Kritiker bemerkte: „Schopenhauer anerkannte ſchließlich gar keine Welt außer ſeinem Kopfe; auch die wohlbeſetzten Frankfurter Hoteltafeln und die zu verſilbernden Coupons unter ſeiner Schere waren ihm nur Accidenzien dieſer Welt ſeines Kopfes.“ Und ein anderer ſetzte hinzu: „Auch ſein Kopf war ihm nur Vorſtellung und folglich die Vorſtellung als Funktion des Gehirns nur die Funktion – einer Vorſtellung.“

Schopenhauer erklärt es als den Grundzug ſeiner Lehre, welcher dieſe zu allen je dageweſenen Syſtemen in Gegenſatz ſtellt, daß die Erkenntnis viel ſpäter iſt als der Wille, etwas von ihm Grundverſchiedenes, ihm ganz Unweſentliches, Hinzugekommenes, ein Hilfsmittel μηχανή, ein Licht, das der Wille in der Not des Daſeinskampfes ſich anzündet, weil ſonſt die lebenden Weſen keine Nahrung mehr finden könnten.

Durch dieſe Auffaſſung des Weltgrundes ward Schopenhauer zu dem entſcheidenden Schritt gedrängt, der ihn über den Pantheismus ſeiner Vorgänger hinausführte, zum Atheismus. Wilden Haß ſchüttete er gegen den perſönlichen Gott aus: „Gäbe es einen perſönlichen Gott, ſo würde ich vor ihn hintreten und ihm ſeine Schöpfung zeigen und ihm ins Geſicht ſagen: Wie wagteſt du es, die heilige Ruhe des Nichts abzubrechen und eine ſolche Maſſe von Wehe und Jammer hervorzurufen? Wer einen perſönlichen Gott anbetet und ihm opfert, iſt ein Götzendiener, ob er nun ſeinen Götzen aus Holz, Stein oder Metall macht oder aus abſtrakten Begriffen.“

Trotz dieſer Blasphemien findet Schopenhauer den chriſtlichen Theismus noch begreiflicher als den modernen Pantheismus. Wie ſoll man, ſagt er, ein Weſen Gott nennen, das ſich in dieſe Welt ſtürzt, um in Geſtalt zahlloſer, grauſam gequälter Weſen ein elendes Daſein zu friſten, in Geſtalt von 6 Millionen Sklaven täglich 60 Millionen Peitſchenhiebe zu empfangen. Weg mit dem Namen Gottes, ruft deshalb Schopenhauer mit dem Buddhismus aus. „Damit ſein Herz die Erleichterung des Betens und den Troſt des Hoffens habe, muß ſein Intellekt ihm einen Gott ſchaffen, nicht aber umgekehrt, weil ſein Intellekt auf einen Gott logiſch richtig geſchloſſen hat, betet er. Laßt ihn ohne Not, Wünſche und Bedürfniſſe ſein, dann braucht er keinen Gott und macht auch keinen.“ (Parerga I 13).

Schopenhauer war ſich bewußt, daß er einen Wendepunkt in der Geſchichte des modernen Denkens repräſentiere: „Wer bin ich,“ ſo rief er aus, „ein Privatdozent, der keine Zuhörer hat und nicht Profeſſor werden kann, einer, über den dieſer Philiſter ſchlecht redet und jene Kaffeeſchweſter klatſcht. Ich bin der, welcher dem großen Problem des Daſeins eine Löſung gegeben hat, welche die Denker der kommenden Jahrhunderte beſchäftigen wird.“

Hat Schopenhauer auch den traurigen Ruhm, daß er zuerſt das Panier des radikalen Atheismus offen in der Philoſophie aufgepflanzt hat, ſo iſt doch dieſe Konſequenz ehrlicher, als wenn Hartmann ſpielt mit der chriſtlichen Terminologie, indem er Gott durch den Menſchen erlöſt werden läßt und als das höchſte ſittliche Motiv die mitfühlende Teilnahme am unendlichen Gottesſchmerz erklärt. Freilich, der vollen Konſequenz werden wir auch bei Schopenhauer nicht froh. Während er gegenüber Schelling mit aller Beſtimmtheit auf eine Ausſage über den vorweltlichen Zuſtand des Abſoluten verzichtet und ſich dagegen wehrt, daß die Dunkelheit, die über unſer Daſein ausgebreitet iſt, daraus erklärt werde, daß wir von irgend einem urſprünglichen Lichte abgeſchnitten ſeien, läßt er in ſeiner Idee des Nirwana unvermerkt einige chriſtliche Lichtſtrahlen einfließen. Er, dem das Nichts das Ziel der Weltentwicklung iſt, findet Selbſtaufopferung nur möglich, weil der Gute die Gewißheit der Ewigkeit und Unſterblichkeit hat, da er weiß, daß er im ganzen ewig lebt. Und ſo oft er betont, die Verneinung des Willens zum Leben ſei die Erlöſung, ſo beſinnt er ſich doch zuletzt und ſagt, das Nirwana ſei nur inſoferne das Nichts, weil es die Verneinung unſeres elenden Daſeins ſei, da nach Empedokles das Gleiche nur von Gleichem erkannt werde. Was dieſes Nichts an ſich iſt, liegt jenſeits der Grenzen des

Wißbaren. So schließt sein großes Werk mit den Worten: „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings das Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit ihren Sonnen- und Milchstraßen — nichts."

9. Optimismus und Pessimismus.

Hegel und Schopenhauer sind nur zwei Namen für zwei mächtige Faktoren in neueuropäischer Kulturentwicklung. Wie diese beiden Mächte aus den Tiefen des modernen Denkens herausgewachsen sind und wie sie sich gleich feindlichen Schlachtflotten gegeneinander und an der christlichen Weltanschauung messen, bedarf noch einer kurzen Überschau. Die bisher geschilderte Entwicklung des modernen Denkens hat uns vor die Frage gestellt: Wer hat Recht, Hegel, der die Welt zum Paradies, oder Schopenhauer, der sie zur Hölle gemacht hat? Man sage nicht, die Schlacht sei zugunsten Schopenhauers entschieden. Unser höheres Geistesleben in der letzten Generation vor dem Kriege trug dessen Signatur, und nach einer kurzen Hochflut des Idealismus in den ersten Jahren des Weltkrieges ist der Boden mehr als je für Schopenhauer bereitet. Allein andererseits reckt der Bolschewismus, dieser echte Sohn der Marxistischen und Hegelschen Dialektik, mit seinem Paradiesestraum mächtiger als je sein Haupt empor. Die christliche Weltanschauung antwortet auf unsere Frage: Jeder von beiden hat Recht und keiner. Mögen beide Auffassungen noch Jahrhunderte nebeneinander bestehen wie Wasser und Feuer, des Daseins tiefste Fragen löst keine. Die christliche Weltauffassung trägt auch hier das Gottessiegel der Wahrheit dadurch an der Stirne, daß sie in der Mitte der Gegensätze liegt.

Ed. v. Hartmann sagte, Schopenhauer habe dem Christentum den Todesstoß versetzt; das Weltbild, das er aufgezeigt habe, sei die entscheidendste Wendung in der Geschichte der europäischen Kultur und mit einem selbstbewußten, allweisen, allgütigen Gott unvereinbar. Mit dem Theismus sei es ein für allemal aus. Wäre eine göttliche Intelligenz bei der Frage, ob eine Welt geschaffen werden solle, mitbeteiligt gewesen, so wäre die Welt eine unentschuldbare Grausamkeit gegen die Geschöpfe; vom Standpunkt des Hegelschen Pantheismus aus aber wäre die Weltschöpfung der Wahnsinn einer Gottesaskese, einer göttlichen Selbstzerfleischung. Nur wenn die Existenz der Welt auf einen blinden, durch keinen Lichtstrahl des Selbstbewußtseins erhellten Willen zurückgehe, wenn also Gott nicht verantwortlich für seine Schöpfung wäre, sei letztere erklärlich. Demgegenüber hat aber schon Schopenhauer selbst zugestanden, daß vom theistischen Standpunkte aus die Weltschöpfung begreiflicher wäre als vom pantheistischen aus. Aber weder er noch Hartmann hat trotz seines harten Urteils über Leibniz des letzteren Standpunkt in seiner Tiefe erfaßt. Nur eines ist richtig: Schopenhauer hat den seichten, weit hinter

Leibniz zurückgebliebenen Optimismus der klaſſiſchen Zeit zerſtört und damit namentlich gegenüber Hegel und Schelling erfüllt, was Schiller in ſeinem Gedichte „Poeſie des Lebens“ prophezeit hatte:

„Des Traumes roſenfarbener Schleier
fällt von des Lebens bleichem Antlitz ab:
die Welt ſcheint, was ſie iſt, — ein Grab.“

Die feinſten Geiſter des 18. und 19. Jahrhunderts hatten von dem lebendigen Gottesgedanken des Leibniz ſich losgeſagt, aber aus deſſen Theodizee die eine Grundlinie aufgenommen, welche für ſich ſelbſt nicht ausreichend ſein konnte, daß ſie den Schmerz durch äſthetiſche Auffaſſung zu verklären ſuchten. Übel und Schmerz, ſo ſagten ſie mit Leibniz, ſind nur die Schattenriſſe, welche erſt recht die Wellen des hellſten Lichtes über die Welt als den Makrokosmos, das große Kunſtwerk, ausgießen. Nicht auf das Einzelne darf man ſchauen, ſondern auf das Ganze. Nimm ein Stücklein aus dem Kunſtwerk, was haſt Du? Einen beklexten Leinwandfetzen oder einen Marmorbrocken oder in den Inſtrumenten der Muſik ſchwingende Schafdärme; der Geiſt, der das Ganze überſieht, bewundert entzückt Belvederes Apollo oder eine gewaltige Symphonie oder ein herrliches Epos. Würde man ein einziges Schattenrißlein aus dem Gemälde eines genialen Meiſters nehmen, ſo würde dieſer es nicht mehr als ſein vollkommenſtes Werk anerkennen. Die Welt, ſagte ja Leibniz, iſt die ſchönſte von allen; nimm ein einziges Übel weg, und ſie iſt es nicht mehr. Wir verſtehen von dem Kunſtwerk des Alls nicht mehr als die Fliege von der reizendſten Statue der Aphrodite, auf deren Marmor ſie dahinkriecht. Wenn wir Gott ſchelten wollen, weil er Übel in der Welt ſchafft, ſo iſt es, als wollte die Fliege den Künſtler ſchelten, daß er Furchen und Ritzen in den Marmor geriſſen hat.

Es iſt nun kein Zweifel, daß dieſe Grundgedanken des Leibniz, von ſeiner Metaphyſik losgeriſſen, fad und oberflächlich werden können, und ſie wurden es bei ſeinen Nachfolgern in der Theodizee. So ſagte der engliſche Erzbiſchof William King: Wenn gewiſſe Tiergattungen von anderen aufgefreſſen werden, ſo ſei das nicht ſo grauſam. Hätte Gott für die Tiere lebloſe Nahrung beſtimmt, ſo hätte er Maſchinen machen müſſen, um die notwendigen Stoffmaſſen herzuſtellen. Um aber noch mehr Leben in die Welt zu ſetzen, belebte er die Maſchinen. Und ſo arg ſei es nicht, edleren Geſchöpfen zur Speiſe zu dienen. Sie hätten ja nur unter dieſer Bedingung Leben erhalten; und ſie hätten eine Zeit lang des Lebens ſich erfreut. Das wäre doch, als wollte man ſagen, ein römiſcher Patrizier wollte aus reiner Güte in ſeinen Palaſt, um dort mehr Leben zu entfalten, ſtatt eines Ofens einen lebendigen Sklaven ſtellen, der die glühenden Kohlen halten mußte. Verbrannte er ſich, ſo habe er doch einen guten Zweck erfüllt.

So ſchwelgte die Renaiſſance in ſchrankenloſer Bewunderung des durch die Naturwiſſenſchaft neuerſchloſſenen Weltalls. So dichteten Shaftesbury und Herder ihre Hymnen auf die Harmonie der Schöpfung, auf den Geſang der Sphären. Hatte ja Pythagoras, das Weſen der Muſik in der Zahl ahnend, geſagt, daß die Sterne auf ihrem ewigen Gange eine wundervolle Muſik, einen reizenden Geſang vollführen. Andere ſagten, wenn

Kolumbus nicht die Syphilis auf einer Inſel Amerikas angetroffen und auf dem Hinterdecke ſeines Schiffes als furchtbaren Gaſt nach Europa gebracht hätte, ſo wären auch Chokolade und Purpur uns verſagt geblieben.

Man ſah in der Welt nichts als eine mit vollkommenſter Kunſt gebaute Maſchine. Selbſt Voltaire hatte ausgerufen: „Alles in der Natur iſt wundervoll. Alles iſt Hebel, alles iſt Winde, alles iſt hydrauliſche Maſchine, chemiſches Laboratorium, vom Grashalm bis zur Eiche, vom Floh bis zum Menſchen, vom Sandkorn bis zu den Wolken.“

Weit von Leibniz weg konnte jetzt der Deismus ſagen: „Gott kümmert ſich nur um das Ganze, nicht um das Einzelne.“ Kant ſagte in der „Naturgeſchichte des Himmels“, Gott ſorge nur, daß die große Maſchine weiterlaufe; der Menſch ſei nicht wichtiger als eine Laus, ein Inſekt, das die Beſchaffenheit der Menſchen ſehr gut ausdrücke, ſowohl was ſeine Art zu leben, als ſeine Nichtswürdigkeit anlange. Wieder andere ſagten mit Voltaire: Wenn ein König ein Schiff nach Ägypten ſendet, kümmert er ſich nicht darum, ob es den im Schiffe befindlichen Mäuſen gut geht oder nicht. Gott ſehe mit gleichem Blick einen Helden und einen Sperling fallen. Wenn ein Menſch eine hydrauliſche Maſchine erſänne, die eine ganze Provinz bewäſſere und fruchtbar mache, dürfte man ihn tadeln, wenn das Waſſer einige Inſekten ertränkte?

So der Deismus, die Lehre vom quieszierten Gott, der auch Kant huldigte, der doch die Lehre des Leibniz wieder zur Geltung bringen wollte! Un seul esprit vaut tout un monde (ein einziger Geiſt wiegt eine ganze Welt auf).

Leſſing hatte einen neuen Weg erdacht, das Übel zu erklären, die Theodizee der Geſchichte: Alles Leid iſt ein notwendiges Stück in einem langſamen geiſtigen Aufſtieg der Menſchheit. Alles Einzelübel führt zur Allharmonie in der Geſchichte, im ewigen Leben der Menſchheit, im Gange Gottes über die Nationen. Wir ſind, ſo ſpann Schiller Leſſings Gedanken aus, nur Handlanger bei einem unüberſehbaren Bau. Hunderttauſend Sklaven trugen die Steine zu der Pyramide zuſammen. Aber nicht die Pyramide war ihr Lohn. Die Pyramide ergötzte das Auge des Königs, und die fleißigen Sklaven fand man mit wenig Brot und mit vielen Rutenſtreichen ab. Der Menſch bearbeitet, plättet und bildet den rohen Stein, den die Zeiten herbeitragen. Ihm gehört der Augenblick. Die Weltgeſchichte aber rollt der Zufall. Die Natur läßt einen Faden plötzlich fallen, um ihn dreitauſend Jahre ſpäter wieder aufzuheben, verſenkt in Calabrien die Künſte und Sitten des 18. Jahrhunderts, um ſie vielleicht im 30. Jahrhundert dem verwandelten Europa wieder zu zeigen, ernährt viele Menſchenalter hindurch geſunde Nomadenhorden auf den tartariſchen Steppen, um ſie in ſpäten Zeiten dem ermatteten Süden als friſches Blut zuzuſenden, wirft das Meer über Hollands und Seelands Küſten, um eine Inſel im fernen Amerika zu entblößen. Weil vor Jahrhunderten ein verſcheuchter Vogel aus Angſt ein Samenkorn auf ſeinem Fluge niederfallen ließ, blüht für ein Entdeckervolk auf wüſtem Eiland eine reiche Ernte. Es iſt eine feine Spekulation des Himmels, daß er das Herz des Körpers durch Eiterbeulen der Gliedmaſſen rettet.

So arbeitete unsere klassische Zeit daran, das Übel in der Welt zu erklären, oder vielmehr, darüber wegzutäuschen. Die Harmonie des Alls sollte die Lösung bringen. Allein es ist klar, daß sie keine Lösung bringen konnte. Das Menschenherz läßt sich nicht damit abfinden, daß es die Hoffnung auf eigenes Glück fahren läßt und dafür die Hoffnung auf die Harmonie der Natur setzt. Schiller hatte gesagt: Wie holperig und höckericht nimmt unsere Erde vom Gipfel des St. Gotthard sich aus. Aber die Einwohner des Mondes sehen gewiß eine schöne und glatte Kugel. — Darauf müssen wir erwidern, daß wir das Leben der Erde nicht bloß vom Monde aus ansehen, sondern in diesem Tale der Tränen miterleben müssen. Der Unglückliche, der in einem quallvollen Leiden Jahre lang auf seinem Schmerzenslager liegt, wird es als brutalen Hohn empfinden, wenn man ihm sagen wollte: Um solche Kleinigkeiten kümmert sich Gott nicht. Dein Leid ist nur ein notwendiges Schattenrißlein im herrlichen Weltgemälde! Wer jemals von einem schwer Leidenden die furchtbare Frage gehört hat: „Warum muß ich das alles leiden?“ würde es als erbarmungslose, verletzende Gemütsroheit empfinden, dem Leidenden zu antworten: Du hast kein Recht, Glück für dich zu verlangen! Tröste dich, daß du durch dein elendigliches Zugrundegehen an der werdenden Weltharmonie mitbauen darfst; die Harmonie wird nach Tausenden und Milliarden Jahren immer größer werden; dem All wird es immer besser gehen, freilich niemals ganz gut! —

Voltaire hat im Dictionnaire philosophique in dem Artikel Tout est bien die deistische Auffassung der Aufklärungsphilosophie mit Recht in schärfster Weise verspottet. Er fragt, ob ein Steinleidender, der nach schmerzlicher Operation dem Tode nahe ist, vor Freude aufstrahlen wird, wenn der Arzt ihm den Stein zeigen und sagen würde: Siehe, die Ursache deines Leidens ist, vom allgemeinen Standpunkt der Natur aus gesehen, nicht so schlimm. Auch dieser Stein ist nach wunderbar waltenden Gesetzen der Natur gebildet! — Voltaire würde wohl ähnlich geurteilt haben, wenn er Spiegelbergs Worte in Schillers „Räubern“ gekannt hätte: „Danke Gott, daß der alte Adam den Apfel angebissen hat. Sonst wären wir samt unseren Geistestalenten auf dem Polster des Müßigganges vermodert.“

Diese ganze Sachlage muß man bedenken, um zu begreifen, warum Schopenhauer solchen Erfolg hatte. Hegel war ihm als Denker weit überlegen. Aber er unterlag ihm. Und man möchte vom christlichen Standpunkte aus eine providentielle Fügung in dieser Schicksalswendung erblicken. Freilich, Schopenhauer sprach sich sehr gehässig über das Christentum aus. Zur Charakteristik mag es verziehen sein, wenn ich dies an folgender Episode illustriere, welche mehr als eine lange Kritik beweist. Schopenhauer erzählt, im Jahre 33 nach Christi Geburt begegnen sich zwei Männer auf dem Forum der Weltstadt Rom. Der eine sagt: „Haben Sie schon das Neueste gehört?“ „Nein, was ist passiert?“ „Die Welt ist erlöst!“ „Ach, was Sie sagen?“ „Ja, der liebe Gott hat Menschengestalt angenommen und sich in Jerusalem hinrichten lassen. Dadurch ist die Welt erlöst und der Teufel geprellt!“ „Ei, das ist ja ganz charmant!“

So zyniſch hat nicht einmal Nietzſche in der Nacht des Wahnſinns das Heiligſte verſpottet. Demgegenüber haben Hegel und Schelling mit Ehrfurcht vom Chriſtentum als dem Höhepunkt der Weltgeſchichte geſprochen, erſterer auch von der Perſon Chriſti. Und dennoch ſteht Schopenhauer dem Chriſtentum innerlich näher als Hegel und Schelling. Denn er hat im modernen Bewußtſein die Hauptvorausſetzung des Chriſtentums, mit welchem dieſes ſteht und fällt, wieder zu Ehren gebracht. Er hat die Welt wieder von dem Satze überzeugt: Die Welt iſt kein Paradies; trotz aller Fortſchritte der modernen Kultur können wir in ihr unſer Endziel nicht finden. Wir müſſen aus der Welt hinaus. Wir müſſen erlöſt werden. Die Erlöſung, von der die Aufklärung nichts mehr wiſſen wollte, iſt die Sehnſucht der feinſten, modernen Seelen geworden.

Schiller ſchrieb an Körner: „Sähe ich nicht alles ſo ſchön in ſich beſchloſſen; ſähe ich auch nur einen einzigen Splitter aus dieſem ſchönen Kreiſe herausragen, ſo würde mir das die Unſterblichkeit beweiſen. Aber alles, alles, was ich ſehe, fällt in dieſen ſichtbaren Mittelpunkt zurück."

Alſo nicht einen einzigen Splitter ſieht Schiller aufragen aus der Schönheit des Weltplanes, und zwei Menſchenalter nachher iſt die Menſchheit überzeugt, daß Schmerz und Elend das herrſchende Weltgeſetz ſind, nicht bloß beim Menſchen, ſondern in der ganzen Natur, daß Schmerz und Elend der Stachel ſind, den jedes Lebeweſen mitten im Herzen trägt, der es unaufhörlich über dieſe Welt hinausweiſt.

Das Problem hat Schopenhauer aufgeworfen, indem er die Erlöſungsbedürftigkeit der Welt zeigte; die Löſung hat er nicht gefunden. Darin hinderte ihn ſeine Überzeugung von dem unperſönlichen, blinden Weltgrunde. Wie ganz anders iſt es in der chriſtlichen Weltanſchauung! Licht und ſtrahlend wie der blaue Mittagshimmel ſchwebt über uns das allſehende, liebevolle Vaterauge Gottes. Er hat die Welt als Paradies geſchaffen. Denn ſein Weſen iſt die Liebe. Aber er iſt auch die Heiligkeit. Er gab aus Liebe ſeinen Geſchöpfen die königlichſte Lebensgabe, die Freiheit. Das Geſchöpf mißbrauchte ſie. Wenn die moderne Wiſſenſchaft ſo hoch ihre Einſicht preiſt, daß der Menſch durch Millionen Lebensfäden mit der Natur zu innerſt verwoben und verbunden iſt, ſo hat das Chriſtentum dieſen Gedanken in unendlich vertiefter Geſtalt. So innig iſt der Menſch mit der Natur verwoben, daß ſeine furchtbare Freiheitstat im Paradieſe Schmerz und Tod in die ganze Schöpfung brachte. Das hat Paulus im achten Kapitel des Römerbriefes in wunderbarer Weiſe ausgedrückt: Die ganze Schöpfung weint und ſeufzt mit uns in unermeßlichem Wehe bis heute. Auguſtinus ſchon verweiſt dafür auf den Zug von Schmerz und Bitterkeit, der dem Antlitz der Tiere aufgeprägt erſcheint.

Das Chriſtentum will die Unterdrückung des Schmerzes nicht; es will, daß der Menſch ſeinen Schmerz im tiefſten Gemüte ausklingen läßt. Denn nur ſo wird ihm der Schmerz zum Himmelszeiger, der den höchſten Seelenadel in ihm entbindet:

Wer nie ſein Brot mit Tränen aß,
wer nie die kummervollen Nächte
auf ſeinem Bette weinend ſaß,
der kennt euch nicht, ihr himmliſchen Mächte."

Das Chriſtentum will und kennt keine Heiligen aus Stein und kaltem Marmor, welche ſtumm, düſter, verzweifelt die Schläge des Schickſals über ſich ergehen laſſen. Eine ihrer lieblichſten Heiligen iſt Eliſabeth, die ungariſche Königstochter. Nie wird der herzzerreißende Schrei in edlen Seelen zu tönen aufhören, den ihr der Tod des jugendlichen Gatten erpreßte. Und vom Höchſten, vom Gottesſohn, erzählt das Evangelium, daß er im Blutſchweiße niedergebeugt zur Erde wie ein Wurm im Staube ſich krümmte und dann, wie Auguſtinus ſo ſchön ſagt, ſich erhob, ſtärker als ein Rieſe, glänzender als der Mond der Leidensnacht, freudig hoffend der Sonne des heiligen Gotteswillens ins Antlitz blickend. Über dieſes Bild gibt es keinen herrlicheren Troſt des Leidens, auch wenn der Mond noch Millionen Jahre unſere Nächte erleuchtet. Dem Leidenden, der vom Schopenhauerſchen Weltbild zum chriſtlichen kommt, muß es zu Mute ſein wie dem, der zum erſten Male das um das ſechstauſendfache vergrößernde Teleskop auf das Himmelsgewölbe richtete. Das Auge war geblendet. Düſtere Nebelſtreifen löſten ſich auf in unüberſehbare Welten von Licht.

Erſt wenn der chriſtliche Gottesbegriff am Himmel aufflammt, wird das unerforſchliche Geheimnis des Schmerzes gelöſt, das Schopenhauer nicht löſen konnte. Gewiß gibt es Schickſalsſchickungen, welche den Menſchen wie Donnerſchläge niederſtrecken. Aber ſo furchtbar iſt kein Geſchick, daß nicht ein göttlicher Lichtſtrahl es erhellt, ſobald wir wiſſen, daß nicht ein ſtockblinder Weltwille, ſondern ein unendlich liebevoller Gott den Kosmos geſchaffen hat und regiert. Das Chriſtentum ruft nicht die ſchalen Troſtgründe des Optimismus an, wornach der Einzelne ſich tröſten müßte, daß ſein Unglück der Schönheit des Alls keinen Eintrag tut. Nein, es zeigt, daß auch ſein Unglück mit Glück enden wird, wenn er ſich in die Arme Gottes wirft. Schon Job ſagt ſo ſchön: „In dieſem meinem Fleiſche werde ich Gott ſchauen; ich ſelbſt werde ihn ſehen und meine Augen werden ihn anſchauen und nicht ein anderer; dieſe Hoffnung ruht in meinem Buſen.“ (19, 25.) Während Kant geſagt hatte, Gott ſehe mit der nämlichen Gleichgültigkeit einen Helden wie einen Sperling fallen, ſagt die chriſtliche Theodizee:

> „Die Weisheit ſelbſt entwarf der kleinſten Fliege Glück,
> Ihr Schickſal iſt beſtimmt, ſo gut wie Roms Geſchick.“

Eröffnet ſich hinter dem Schopenhauerſchen Weltbild nicht das Nirwana, ſondern das Lichtreich perſönlicher Unſterblichkeit, dann gewinnt Schmerz und Elend einen unermeßlichen ſittlichen Wert. Dann ſind ſie Erziehungsmittel für die höhere Welt. Denn eine Stunde tiefen, niederſchmetternden Schmerzes läutert und veredelt die Seele mehr als ein Jahrzehnt irdiſchen Glückes. Eine Stunde Schmerz bringt manche Seele zur Reife für ein höheres Leben, bringt ſie mehr in Gottes Nähe als eine ganze Lebensarbeit. Etwas Schöneres gibt es nicht als eine Seele, welche unſchuldig und doch gottergeben leidet. Dieſe chriſtliche Auffaſſung wirft Licht auf die gräßlichen Schrecken der Menſchheit, Tod und Grab. Lacordaire ſchrieb an einen Freund, der am Grabe ſeines Kindes untröſtlich war: „Hebe die Augen empor zu den Regionen der unbegrenzten Liebe! Dort wirſt Du das Geheimnis Deiner Tränen kennen

lernen. Dort wirſt Du in Gottes Armen jene Seele erblicken, um die Du weineſt. Dort wirſt Du die Gründe jener Ordnung ſehen, die Du grauſam nennſt!“

Allerdings begegnet Hartmann dieſem Argumente mit der Frage: „Ihr wollt nicht auf den Gedanken an ein poſitives Glück verzichten. Warum? Weil der hungrige, nach Befriedigung lechzende Wille aus euch ſchreit. Habt ihr denn ein Recht auf Glück? Nein, ihr habt keines!“ Allein das Verlangen nach Glück ruht tiefer in jedem lebendigen Weſen als irgend eine andere Kraft. Selbſt der Wurm zittert und zuckt zuſammen vor dem Schmerze und lechzt nach ſeinem bißchen Leben. Wenn wir dieſer Natureinrichtung nicht trauen dürften, dann dürften wir auch den Denkgeſetzen nicht trauen. Und doch iſt der Peſſimismus als Syſtem ſelbſt auf dieſen Denkgeſetzen aufgebaut.

Die chriſtliche Weltanſchauung hat den Wert des Lebens unendlich geſteigert. Sie hat das Leben als ſchmerzerfüllt und unermeßlich tragiſch, aber als notwendige Vorſtufe zu einem jenſeitigen unvergänglichen Leben gezeichnet. Der Peſſimismus leugnet den Wert des Lebens. Er leugnet damit auch jede Kultur. Kein Fortſchritt der Wiſſenſchaft kann etwas nützen. Keine Humanität und Liebe kann die Wunden der Menſchheit heilen. Die ganze europäiſche Kultur, welche darnach ringt, die Natur zu bezwingen und dem Menſchen dienſtbar zu machen; dieſe Kultur, welche Krankenhäuſer und Spitäler baut und das Elend aufzuheben ſucht, wird vom Peſſimismus verworfen. Erkennt Hartmann die Kultur an als das wirkſamſte Mittel zur Beſchleunigung der Vernichtung, ſo iſt der peſſimiſtiſche Gedanke damit auf die Spitze getrieben. Um für dieſe Lebensauffaſſung Stützen zu gewinnen, mußte Schopenhauer über den europäiſchen Kulturkreis hinaus nach Indien greifen, und er hat das Signal gegeben, daß die europäiſche Sehnſucht nach der orientaliſchen Märchenwelt in der letzten Generation auf das Metaphyſiſche übergegriffen hat. Allein Eucken ſagt mit Recht, daß der Idealismus der Inder zwar den Zug der Innerlichkeit, die Ablöſung von der ſichtbaren Welt großartig ausgebildet hat, aber daß ihm die Kraft zu neuem Schaffen fehlt. Er erzeugt weiche Stimmungen, aber keine weltaufbauende Tätigkeit. Er hat eine große Kulturwelt in die Ketten der Sklaverei geworfen. Indem der Peſſimismus nur ein Ziel kennt, die Vernichtung, iſt er das Grab für alle Ideale, für welche je ein edles Herz geglüht und geſtritten hat. Dadurch iſt der Peſſimismus für jeden tieferen Menſchen widerlegt. Darum iſt das Chriſtentum wahr. Denn eine andere Lebensauffaſſung iſt ſeit Schopenhauer nicht mehr möglich als Chriſtentum oder Peſſimismus.

Hat aber die chriſtliche Auffaſſung das Berechtigte von Schopenhauers Syſtem in ſich, ſo läßt ſie auch den Wahrheitskern der Hegelſchen Philoſophie nicht vermiſſen. Auch das Chriſtentum kennt ein Weltbild, in welchem alles Wirkliche vernünftig ſein wird, wo die Natur vergeiſtigt und vom Verklärungslichte durchſtrahlt ſein wird, wo der Geiſt nichts anderes ſein wird als eine ewig blühende Jugend und eine niemals endende Geburt des Lichtes und Lebens aus Gott, wo es kein anderes Leben gibt als eine Wanderung des Geiſtes von einer Region des göttlichen Lichtmeeres in die andere in alle Ewigkeit. Dieſes Leben erwartet

das Christentum erst dann, wenn der gegenwärtige Kosmos, wie auch die Physik prophezeit, sich auflöst, und wenn dann, weil nichts Geschaffenes nach dem göttlichen Weisheitsplan völlig untergeht, ein neuer Himmel und eine neue Erde kommt. Allein den Keim zu dieser Herrlichkeit trägt nach biblischer Lebenslehre die Welt jetzt schon in sich, wie der Mensch jetzt schon den Keim des Auferstehungsleibes hat. Dieser Keim schimmert gleichsam durch die sterbliche Hülle durch. Deshalb wendet der Christ nicht sich schaudernd ab von der Natur wie der Pessimismus. Er sieht auch nicht ein Paradies in ihr, was der moderne Mensch nicht mehr verstehen würde. Aber er sieht mit echt künstlerischem Auge in ihr Licht und Schatten. Er sieht, daß die Natur reiner und unschuldiger ist als der Mensch, und deshalb legt, wenn wir vom menschlichen Treiben weg zu ihr fliehen, ihr Anblick mildernd sich auf unser aufgeregtes Herz und unsere brennende Leidenschaft. Die Sterne kreisen so lieb und mild in ihren ewigen Bahnen; der Strom rauscht jahraus jahrein durchs enge Tal; die Bäume blühen nach dem Winter wieder. Hier sehen wir, von keinem menschlichen Leid gedrückt, das Ewige, den Urschoß alles Lebens. Dieses Ewige wird auch uns befreien, nicht im Nichts, sondern im Leben.

Jean Paul, der die richtige Beobachtung gemacht hat, wie die griechischen Künstler, welche die Gestalt des menschlichen Leibes so fein in Erz und Marmor auszuprägen verstanden, kein Auge hatten für die Schönheit der Natur, spricht letztere in seinem „Titan" also an:

„Hohe Natur, wenn wir dich sehen und lieben, so lieben wir die Menschen wärmer, und wenn wir sie betrauern oder vergessen möchten, so bleibst du bei uns und ruhest an unserem nassen Auge wie ein grünendes, abendrotes Gebirge. Ach, vor der Seele, vor welcher der prächtig glitzernde Morgentau der Ideale sich zum grauen, kalten Landregen entfärbt hat, und vor dem Herzen, welchem auf den unterirdischen Gängen dieses Lebens die Menschen nur noch wie gekrümmte, dürre Mumien auf Stäben in Katakomben begegnen, und vor dem Auge, das verarmt und verlassen ist, und welches kein Mensch mehr erfreuen will, und vor dem Menschen, den seine einsame, glaubensleere Brust an einen ewigen, unverrückbaren Schmerz anschmiedet, vor allen diesen bleibst du, erquickende Natur mit deinen Blumen und Gebirgen und Katarakten treu und tröstend stehen. Der Mensch wischt stumm und kalt den Tropfen der Pein sich aus den Augen, daß sie hell und weit auf deinen Vulkanen und auf deinen Frühlingen und auf deinen Sonnen ruhen können."

Aber das Höchste ist für den Menschen die Natur nicht. Sein Sehnen erleichtert sie, stillt es aber nicht. Er erwartet den neuen Himmel und die neue Erde, wo er mit denen vereinigt sein wird, die er geliebt hat, die ihm entrissen wurden.

Der protestantische Bibelforscher Godet macht die feine Bemerkung, daß die beiden Briefe des heiligen Paulus an die Thessaloniker auf das Ende der gegenwärtigen Weltordnung blicken, aber der eine auf die Schattenseite, die vollendete Auswirkung des Bösen, der andere auf die Lichtseite, die Erscheinung und den endlichen Sieg des Guten: „Der Geist des Jahrhunderts, in welchem wir leben, scheidet sich in zwei entgegengesetzte Strömungen, von denen die eine die Welt dem Abgrunde zu-

treiben und der Vernichtung entgegeneilen sieht, während die andere sie von Fortschritt zu Fortschritt auf dem Wege zu einem immer vollkommeneren Zustande erblickt. Die Anschauung des Paulus vereinigt beide entgegengesetzte Gesichtspunkte, indem er einem jeden in der Zukunft der Menschheit einen Platz anweist. Über die Erwartung des schwärzesten Pessimisten hinaus läßt sie den Gipfel des Bösen in dem Bilde des allgemeinen Abfalls und des Menschen der Sünde erscheinen, und über die kühnsten Hoffnungen des Optimismus hinaus läßt sie uns die Wiederkehr des edelsten Wesens erkennen, welches über die Erde dahingegangen und welches nun zur höchsten Macht erhoben ist, die Verwirklichung des vollkommenen Lebens und der Vernichtung alles Bösen. So eröffnet der Apostel in den beiden kurzen Briefen, von engbegrenzten örtlichen Verhältnissen ausgehend unseren Augen Ausblicke, welche noch achtzehn Jahrhunderte nach ihm uns als Führer dienen können."

Unter den neueren Philosophen, welche eine Synthese zwischen Optimismus und Pessimismus versucht haben, steht obenan R. Eucken. Er gibt eine feine Analyse von der Entstehung des Problems: Der Gesamtanblick unseres Lebens ist wenig erfreulich. Ein undurchsichtiges Reich der Natur umschließt und beherrscht uns. Das Reich der Kultur strebt darüber hinaus. Aber es fällt unter den Gegensatz seelenloser Arbeit und kleinmenschlicher Subjektivität: Es befriedigt nicht unser Glücksverlangen. Gesteigerte Anspannung geistiger Kraft möchte uns weiterführen und uns einen gesicherten Grund im eigenen Wesen geben. Aber dem Wunsch entspricht nicht das Vermögen und der Versuch der Befreiung macht unsere Bindung leicht nur noch stärker. Die unsägliche Mühe und Arbeit verwandelt sich uns nicht in einen reinen Ertrag. Ja sie scheint alles Sinnes zu entbehren, was in der Erfahrung des Lebens besonders schmerzlich berührt. Innerlich Überlegenes von Niederem abhängig zu sehen, das scheint die Gesamtgestaltung unseres Daseins uns aufzuerlegen. Denn wohl regt sich in ihm aufsteigende Kraft; das Leben dringt vor und neue Ausblicke tun sich auf. Aber das Neue und Aufstrebende erreicht keine Selbständigkeit. Es bleibt an eben das gebunden, das es überschreiten will. Ist es ein Wunder, wenn Erfahrung dessen, namentlich wenn solche Lage als unveränderlich gilt, eben den tieferen Seelen den Lebensmut nimmt und sie einem trüben Pessimismus überliefert? Wir hören heute freilich viel von Lebensbejahung reden, ja Hymnen auf das Leben singen. Aber es gehört das zu den hohlen Schaustücken der Zeitoberfläche. Es ist das eine erkünstelte Lebensbejahung, die dem Grunde der Seele fremd bleibt. Es ist die Herstellung eines Rausches, der ein unbefriedigendes Dasein zeitweilig vergessen machen soll. Solche Künstelei ist dem Pessimismus schwerlich gewachsen (Geistige Strömungen der Gegenwart 1920, 390).

Mit dem Pessimismus, sagt Eucken mit Recht, läßt sich nicht abschließen, da er in sich selbst einen Widerspruch trägt. Ein wahrhaftiger Schmerz kann nur entstehen, wo es etwas Wertvolles zu verlieren gibt. Könnte das tiefe Dunkel der Welt unserem Leben zum Drucke werden, wenn es uns nicht drängte, irgend welches innere Verhältnis zu ihr zu finden? Es entsteht die Frage, ob unser Leben nicht Tiefen enthält, die sich beleben

und in fruchtbare Arbeit umsetzen können. Diese Frage bejaht Eucken. Es ist das Erscheinen des Geisteslebens beim Menschen, das den Anblick der Wirklichkeit völlig verändert. Der Pessimismus ist ja nach Eucken dadurch entstanden, daß dem Menschen durch den mächtigen Aufschwung von Industrie und Technik die Innenwelt verblaßte. Das Leben des Einzelnen und der Menschheit erhält wieder ein anderes Bild, wenn es vom Geistesleben aus beleuchtet wird. Durch den trüben Nebel menschlicher Leidenschaften hindurch leuchten die Grundlinien einer Geisteskultur, welche das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit umwandelt. Das gewaltige Vordringen der modernen Wissenschaft und Technik, das humane Wirken der Zeit, die Macht der sozialen Idee beweisen, daß auch die Gegenwart nicht großer, willkürüberlegener Antriebe entbehrt. Selbst das Gesamtbild der Welt verändert sich, wenn im Menschen die Eröffnung einer Geisteswelt und damit das Wirken einer Tiefe der Dinge anerkannt wird. Denn nun erscheint die Natur nicht mehr als das Ganze der Wirklichkeit. Nun wird sie ein Stück des größeren Alls. Die enge Verbindung des Geisteslebens mit ihr wird jetzt zu einem sicheren Zeugnis, daß sie selbst eine Tiefe besitzt und daß sie nicht ein gleichgültiges Nebeneinander seelenloser Elemente bedeutet. Das alles ergibt eine ganz andere Schätzung der Natur und des Lebens.

Das alles zusammen beweist nach Eucken, daß der Pessimismus einen gewissen Durchblick der Wirklichkeit bietet, daß aber dieser Durchblick sie nicht erschöpft. Er konnte die Welt nur in so trübem Lichte sehen, weil er sie nicht an der Selbsttätigkeit, sondern an der Zuständlichkeit des Menschen maß. Aber wer den Pessimismus ablehnt, bekennt sich damit noch nicht zum Optimismus. Woher die Rätsel und Konflikte des Lebens kommen, kann nach Eucken weder die Philosophie, noch die Religion erklären. Das Wort von Vauvenargues bekommt ein gewisses Recht: „Die Welt ist, was sie für ein tätiges Wesen sein muß, voll von Hindernissen.“ Je mehr wir wieder einen inneren Zusammenhang des Lebens und ein allbeherrschendes Ziel erlangen, desto mehr wird sich der Lebensmut stärken und eine Kernbildung vollziehen, in uns selbst einen sicheren Halt gegen alle Anfechtung geben. Ein Abstand besteht zwischen dieser neuen Lebensstimmung und jener, welche die Höhe unserer klassischen Kultur kennzeichnete. Die Welt erschien dort als das Reich der Vernunft, die Aufgabe des Menschen erschöpfte sich in künstlerischer Anschauung und denkendem Begreifen der Weltharmonie. Wir moderne Menschen sind aus Zuschauern zu Mitarbeitern am großen All geworden. Freilich muß uns dabei eine Tatwelt umfangen und auch uns zur Selbsttätigkeit aufrufen (395).

Euckens Problemstellung ist hier falsch. Nicht aus dem Verblassen der Innenwelt ist der Pessimismus entstanden, sondern aus der vollen, mit äußerster Einseitigkeit ausgewirkten Konsequenz des deutschen Idealismus. Mitten aus der Gedankenwelt Schellings ist Schopenhauer herausgewachsen. Keineswegs ist es so, daß erst die großen Triumphe der modernen Technik eine Kulturübersättigung erzeugt hätten, aus der sich das pessimistische Weltbild abgelöst hätte. Schon die Entstehungszeit der Schopenhauerschen Werke zeigt dies, wenn auch deren voller Erfolg erst nach Eintritt dieser Kulturübersättigung einsetzte.

An einer ſelbſtändigen Geltendmachung des Geiſteslebens hat der deutſche Idealismus das Menſchenmögliche geleiſtet. Ein ganzer Stab unleugbarer Begabungen hatte ſich in Kants Nachfolgern in dieſe Aufgabe geteilt. Das Endreſultat war, daß das Werk ſcheiterte. Daran war, wie Eucken anderswo ſelbſt zugibt, die pantheiſtiſche Grundlage des Idealismus ſchuld. Eucken macht ernſte Verſuche, dieſe Grundlage zu überwinden und ſich dem Chriſtentum anzunähern. Nur ſoweit ihm dies gelingt, was in eigenem Zuſammenhang nachzuweiſen ſein wird, vermag er den Peſſimismus zu überwinden. Dies gilt für alle ähnlichen Verſuche der neueren Zeit, die an das Problem Optimismus-Peſſimismus ſich herangewagt haben.

10. Nietzſche und das Chriſtentum.

1. Allgemeine Stellung Nietzſches in der modernen Geiſtesentwicklung.

Mit einem Baume, der erſt im Herbſte blüht, und ſeinem Schickſale hat man die deutſche Philoſophie vergleichen wollen. Als die Stammländer des europäiſchen Philoſophierens in der Neuzeit die Philoſophie längſt verlaſſen hatten; während England Induſtrie und Welthandel eroberte, Frankreich unter Napoleon ſich zur furchtbaren Militärmacht entwickelte, grübelte Deutſchlands beſte Kraft an den Problemen des Geiſtes und ging bei der Teilung der Welt leer aus.

Kant führte die große Umwälzung des Denkens herbei, wie Kopernikus in der Aſtronomie, durch ſeine Behauptung, die große, ſchöne Welt, die wir außer uns bewundern, ſei ein Erzeugnis unſeres Geiſtes, eine Ausſtrahlung von dem einzigen wunderbaren Brennpunkte aller Schönheit in unſerem Innern, dem Ich mit ſeinen unerſchöpflichen Lebensabgründen und ſeinen ewigen Geſetzen. Kants großer Schüler J. G. Fichte baute dieſen Gedanken zum abſoluten Idealismus aus: Das Ich iſt ein Sonnenſtrahl aus einem unendlichen, freien Reiche der Geiſter, die äußere Welt iſt nichts. Das ganze Weltgebäude wird von unſerem Geiſte geſchaffen „als verſinnlichtes Material unſerer Pflicht" d. h. um ein Objekt freier freudiger Pflichterfüllung zu haben. Dann kam Hegel. Er ſagte: Alles Wirkliche iſt vernünftig. Die beiden großen Reiche der Wirklichkeit, die Natur und die Geſchichte ſind ein kriſtallklarer Diamant, durchleuchtet vom Lichte der Vernunft. Immer höher muß notwendig die Welt und die Menſchheit ſteigen. Denn wie die Sonne durch das Nebelmeer, ſo ringt die Weltvernunft mit der unbezwingbaren Macht der Dialektik von ſelbſt ſich aus allen niedrigen Entwicklungen empor. Ergänzend neben Hegel erhob ſich Schelling: Die Welt iſt ein Kunſtwerk, Tag und Nacht ſchafft Gott vor unſeren Augen in allen Werkſtätten der Natur nichts als Schönheit und Kunſt. Die Welt iſt das Paradies, der Himmel ſelbſt,

der alles Geheimnisvolle, alles Göttliche, alle Schätze in ſich trägt. Was uns als Leiden und Übel erſcheint, iſt nur ein Schattenriß auf einem prächtigen Gemälde.

Auf dieſem Punkte hatte ſich die moderne Philoſophie am weiteſten vom Chriſtentum entfernt. Denn letzteres lehrt, daß die Welt nicht das Paradies, ſondern ein Tränental iſt, und daß nicht der Genuß der Welt, ſondern die Erlöſung von ihr das Ziel des Daſeins bilden könne. Auf dieſem Punkte erfolgte aber auch die berühmte Kataſtrophe der modernen Gedankenentwicklung. *Schopenhauer* verkündete als neue Loſung der Philoſophie: Nicht die helle, klare Vernunft iſt der Kern der Welt, ſondern ſtockblinder und ſtockdummer Wille und Lebensdrang. Nicht Glück und Schönheit erreicht dieſer Wille, ſondern Unglück und Elend.

Trotz der einſchneidenden Gegenſätze, und wiewohl die äußerſten Ausläufer, ſowohl der Hegelſchen Schule in ihrem linken Flügel und beſonders in Marx als auch des Schopenhauerſchen Syſtems, materialiſtiſche Tendenzen zeigen, laſſen ſich doch alle dieſe Syſteme zuſammenfaſſen unter dem Namen des deutſchen Idealismus, der trotz aller inneren Verſchiedenheiten ſein Vorbild im griechiſchen Idealismus hat. Es iſt auch in der deutſchen Philoſophie der Grundgedanke Platos, des größten Philoſophen aller Zeiten, der in den mannigfaltigſten Syſtemen ſeit Kant reflektiert: Was vor unſeren Sinnen ausgebreitet iſt, das iſt nur ein Reich des Scheines, das Reich des Werdens. Die wahre Wirklichkeit liegt jenſeits des Fluſſes der Erſcheinungen im ewigen Reich der Ideen. Wir ſitzen, ſo lautet Platos berühmtes Gleichnis, in einer Höhle gefeſſelt, in deren Tiefe ſchauend. Hinter uns brennt ein helles Licht, die Sonne; wir aber ſehen nur die Schatten, welche die draußen in der Tageshelle vorüberwandelnden Menſchen und Dinge auf die dunklen Wände werfen. Die Einzeldinge, die wir ſehen, Pferde, Bäume uſw., ſind nur flüchtige Schattenbilder aus einem jenſeitigen Reiche der Ideen.

Es iſt ohne weiteres klar, daß alle Syſteme des Idealismus einen Zug tiefinnerlicher *Verwandtſchaft mit dem Chriſtentum* aufweiſen. Auch das Chriſtentum lehrt, daß die irdiſche Welt nur Schein und vergänglich iſt; daß wir ſie verachten und eine überſinnliche Welt mit allen Kräften unſerer Seele erſtreben ſollen. Inſofern enthält die gewaltige Gedankenarbeit, welche von den deutſchen Syſtemen zwiſchen Kant und Schopenhauer geleiſtet worden iſt, zahlreiche Goldſchachte, die auch für ein modern chriſtliches Weltbild ſich gut verwerten laſſen. Wie wunderbar ehrfurchtsvoll ſprechen Kant und Fichte von der Heiligkeit des Sittengeſetzes! Und welch ſtrenge Sittenlehre ſtellt ſelbſt Schopenhauer auf, wenn er vom Menſchen fordert, auf allen Sinnengenuß zu verzichten und mit allen Menſchen, ja dem ganzen Univerſum das Leid zu fühlen als des Lebens tiefſten Stachel!

Allein die Verwandtſchaft des deutſchen Idealismus mit dem Chriſtentum iſt nur eine teilweiſe. Der aus Leibniz und der Romantik in die Philoſophie eingeſtrömte Optimismus war der chriſtusfeindlichſte Zug in ihr. Er ſchien allerdings beſeitigt durch die große Kataſtrophe in der Geſchichte des deutſchen Denkens, die ſich an Schopenhauer knüpft. Allein hier iſt auch der Punkt, wo das idealiſtiſche Prinzip, in die äußerſte

Spannung verſetzt, zerriß wie eine Saite, und von wo aus eine ganz andersartige Phaſe des modernen Lebens beginnt: In Schopenhauers Schüler Nietzſche vollzieht ſich der Übergang vom Idealismus zum Realismus. War vorher die äußere Welt nur Schein und die innere alles, ſo iſt in der nun folgenden Generation die innere Welt nichts und die äußere iſt alles, iſt das einzig Wirkliche. Wie dieſer gewaltige Umſchwung gekommen iſt, dieſe Frage darf nie umgangen werden, wenn man Nietzſches Stellung zum Chriſtentum würdigen will. Denn die großen Denker ſind keine Steinpyramiden, die unvermittelt aus einer Sandwüſte aufſteigen; ſie ſind Berggipfel, die nach geologiſchen Geſetzen aus den Millionen Ringen ihrer Umgebung emporwachſen wie die Pflanze aus dem Stengel.

Mit Recht ſagt Eucken, daß die großen Erfindungen und Entdeckungen den Umſchwung im modernen Geiſtesleben herbeigeführt haben. Als 1832 Goethe ſtarb, der Gipfelpunkt der klaſſiſchen deutſchen Bildung, deren verborgene Adern die philoſophiſchen Gedankenſyſteme waren, begannen die großen Wunder der modernen Induſtrie und Technik wie Meteore am dunklen Nachthimmel aufzufahren. 1826 hatte Liebig das erſte chemiſche Laboratorium in Gießen errichtet und dadurch den Grund zur Erforſchung der Schätze der Materie gelegt, welche bis dahin als wertlos gegolten hatte. 1827 wurde die Schiffsſchraube erfunden, durch welche die Dampfſchiffahrt zum Mittel des Weltverkehrs wurde, 1830 die Eiſenbahn. Nunmehr öffnet ſich die Welt. Es beginnt ein geiſtiger Austauſch, der das Wiſſen des Menſchen von der Erde ungeheuer fördert. Elektrizität und Naturkräfte werden entdeckt, rieſenhafte Komplexe von Arbeit entſtehen, gewaltige Fabrikbetriebe, weltumſpannende Organiſationen des Handels. Die unmittelbare Außenwelt wird einziger Gegenſtand menſchlichen Sinnens, Arbeitens, Strebens: der einzige Lebenskreis. Eine ganz andere Menſchheit entſteht, eine realiſtiſche Kunſt, die nicht eine neue Welt vorſpiegeln, ſondern die Wirklichkeit darſtellen will, eine neue Wiſſenſchaft, die über das Weſen der Dinge nichts erkennen zu können glaubt und deſto gründlicher und genauer auf die Geſetze der Erſcheinungen eingeht. Der feurigſte Vertreter dieſer neuen, modernen Weltanſchauung iſt Friedrich Nietzſche, der den Gedanken der Phänomenalität der Welt und damit den Idealismus auf die Spitze getrieben und ihn ſofort ins materialiſtiſche Extrem umgebogen hat. Darum iſt er der angebetete Genius des modernen Lebens geworden, aber auch der heftigſte Feind des Chriſtentums, der jemals aufgeſtanden iſt.

II. Die pſychologiſche Wurzel von Nietzſches Chriſtushaß.

Der Reichsgerichtsrat Adelbert Düringer in Leipzig hat zwei intereſſante Schriften über Nietzſche geſchrieben: „Nietzſches Philoſophie vom Standpunkte des modernen Rechts“ und „Nietzſches Philoſophie und das heutige Chriſtentum.“ Er ſagt in erſterer: „Es wird in neueſter Zeit ſo viel über Nietzſche geſprochen und geſchrieben, gefabelt und geglaubt, daß mancher meint, er dürfe ſich nicht zu den Gebildeten rechnen, wenn er nicht auch etwas über Nietzſche zu ſagen wüßte. Beſonders in allen

Zirkeln und Kränzchen, in denen äſthetiſche, literariſche und künſtleriſche Beſtrebungen gepflegt werden, bildet Nietzſche den aktuellſten Gegenſtand des Intereſſes. Mit vollem Rechte hat man ihn daher den Philoſophen der Mode genannt. Wanderredner, welche dieſer Strömung Rechnung tragen, ziehen von Stadt zu Stadt. (Gebrüder Horneffer! D. V.) Der düſtere Denkerkopf Nietzſches ſchmückt neben dem heiteren Antlitz eines Goethe und Mozart die Schaufenſter der Buch- und Kunſthandlungen. Was modern iſt oder modern ſein will, wetteifert in der Verherrlichung des neuen Genius. Wer wollte aber nicht modern ſein? Reif ſein iſt nichts, modern ſein iſt heute alles!"

Düringer, durch perſönliche Erfahrungen mit dem Nietzſchekult in tiefſter Seele verletzt, betrachtet Nietzſche vom Standpunkte des herrſchenden Rechtes aus, ohne ihn in den Rahmen der philoſophiſchen Entwicklungsetappen einzuſtellen, und ſo erſcheint ihm Nietzſche als Verbrecher des Gedankens, welcher aus reinem Übermut alte Ordnung und Sittlichkeit umſtürzt, wie dereinſt Heroſtratus, der den Tempel der Diana in Epheſus anzündete, um berühmt zu werden. Demgegenüber hat Nietzſche gerade ſeitens katholiſcher Beurteiler eine freundlichere Kritik gefunden: Ich nenne nur Schell, L. E. Fiſcher, P. Edelbert Kurz. Ihnen erſchien Nietzſche nicht als Verbrecher, ſondern als Werkzeug der Providenz; er ſpreche nur konſequent und ehrlich das aus, was das moderne Denken und Leben tatſächlich längſt iſt, und dadurch, daß er dies mit ſo furchtbarer Konſequenz tue, ſei er ein Wegweiſer zum Chriſtentum, indem er zeige, daß ein modernes Chriſtentum eine Heuchelei ſei und deshalb lieber ganz aufgegeben werde.

Friedrich Nietzſche wurde am 15. Oktober 1844 in einem Dorfe bei Lützen in der ſächſiſchen Ebene geboren als Sohn eines proteſtantiſchen Paſtors; 1864 kam er an die Univerſität Bonn; in den folgenden Jahren ſtudierte er in Leipzig, wo er die Freundſchaft des berühmten Philologen F. W. Ritſchl gewann und auch zu Erwin Rhode in Beziehungen trat. Mit 24 Jahren wurde er 1868 auf Empfehlung Ritſchls Profeſſor der Philologie an der Univerſität Baſel. 1870 ging er freiwillig als Krankenwärter mit dem deutſchen Heere. Als er nach der Schlacht bei Wörth vom Schlachtfeld weg einen Transport Verwundeter nach Deutſchland brachte, erkrankte er ſchwer; die Krankheit hat ihn nie wieder völlig verlaſſen. Von Baſel aus lernte er den bei Luzern wohnenden Richard Wagner kennen. 1879 ließ er ſich penſionieren. Am Neujahr 1889 brach er an einem paralytiſchen Anfall auf der Straße in Turin zuſammen. Er blieb geiſtig umnachtet, liebevoll gepflegt bis 1897 von ſeiner alten Mutter, nach deren Tod durch eine treue Schweſter, bis er am 25. Auguſt 1900 tötlich vom Schlage getroffen wurde. In ſeinem Heimatdörfchen wurde er begraben. Ein unbekannter Student aus weiter Ferne ſprach einen Nachruf zu den wenigen Zeugen. Einige Jahre ſpäter gehörte ſein Name zu den berühmteſten in Europa.

1888 ſchrieb Nietzſche ſein Buch „Der Antichriſt", welches alſo ſchließt: „Ich bin am Schluſſe und ſpreche mein Urteil. Ich verurteile das Chriſtentum. Ich erhebe gegen die chriſtliche Kirche die furchtbarſte aller Anklagen, die ein Ankläger in den Mund genommen hat. Sie iſt mir die

höchste aller denkbaren Korruptionen. Die christliche Kirche ließ nichts mit ihrer Verderbnis unberührt. Sie hat aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelenniedertracht gemacht. Man wage es noch, von ihren humanitären Segnungen zu sprechen. Irgend einen Notstand abschaffen ging gegen ihre tiefste Sittlichkeit. Sie lebte von Notständen. Sie schuf Notstände, um sich zu verewigen. Der Wurm der Sünde z. B. Mit diesem Notstande hat erst die Kirche die Menschheit bereichert. Die Gleichheit der Seelen vor Gott. Dieser Vorwand für die Ranküne aller Niedriggesinnten ist christlicher Dynamit. Humanitäre Segnungen des Christentums (welch ein Hohn)! Aus der humanitas eine Kunst der Selbstschändung, einen Willen zur Lüge um jeden Preis, eine Verachtung aller guten und rechtschaffenen Instinkte herauszuzüchten, das wären mir Segnungen des Christentums! Der Parasitismus als einzige Praxis der Kirche. Diese christliche Askese mit ihrem Bleichsuchtsideale, ihrem Heiligkeitsideale, jedes Blut, jede Liebe, jede Hoffnung zum Leben austrinkend, das Jenseits als Wille zur Verneinung jeder Realität, das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdischeste Verschwörung, die es je gegeben hat, gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, gegen das Leben selbst . . . Diese ewige Anklage gegen das Christentum will ich auf alle Wände schreiben, wo es nur Wände gibt; ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehen zu machen. Ich heiße das Christentum den einen großen Fluch, die eine größe innerlichste Verdorbenheit, den einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, — ich heiße es den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit. Und man rechnet die Zeit nach dem Dies nefastus, mit dem dies Verhängnis anhob, nach dem ersten Tag des Christentums. Warum nicht nach seinem letzten? nach heute? Umwertung aller Werte!“ (VIII 312 ff.)

Am 15. Oktober 1888, seinem Geburtstag, einem unbändig schönen Sommertage, begann Nietzsche das „Ecce homo“, am Tage vor seinem geistigen Zusammenbruch legte er die letzte Hand an das Werk. In diesem Buch trägt ein Kapitel die Überschrift: „Warum ich ein Schicksal bin.“ Dieser Abschnitt ist eines der groteskesten, furchtbarsten Kapitel in der Weltliteratur. „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit!“ ruft er aus. Dabei zieht er gegen das Christentum in entsetzlicher Weise los. Er singt Lobeshymnen auf das Schlechte, Schleichende, Harte, Vernichtende, Zermalmende. Solche Äußerungen sind psychologisch der Niederschlag eines unermeßlich heftigen Kampfes im Inneren, wie in einem kranken, menschlichen Körper in einem hohen Hitzegrad des Fiebers der Kampf sich ausdrückt, bevor die Dekadenz, der Kollaps eintritt.

Dazu kommt noch Folgendes: Als Nietzsche nach seinem ersten Anfall von Geisteskrankheit sich wieder erholte, schrieb er mit Bleistift mit großen Buchstaben an Freunde Karten, in welchen er unterzeichnete: „Der Gekreuzigte“. So an seinen Freund Peter Gast: „Meinem Maestro Pietro: Singe mir ein neues Lied! Die Welt ist verklärt. Die Himmel freuen sich. Der Gekreuzigte.“ Oder er unterschrieb: „Dionysos“. Dionysos ist in der griechischen Mythe der Jüngling, der als Symbol aller

Lebensluſt gilt, aber auch Dionyſos Zagreus, der nach der Sage von ſeinen Feinden in Stücke zerriſſen wird und zu herrlichem Leben wieder aufersteht.

Dieſe Aufzeichnungen ſind Wahnideen eines Geiſteskranken, aber deshalb pſychologiſch nicht wertlos. Wie man in den Ruinen eines abgebrannten Hauſes ſorgfältig ſucht, um die Urſache des Brandes herauszubringen; oder wie man der Leiche eines Ermordeten ins Auge ſieht, um zu finden, welches das letzte Bild war, das von den Dingen der Außenwelt auf der Netzhaut ſich abprägte, ſo können wir aus den Ruinen des Geiſteslebens, die nach der Kataſtrophe noch übrig blieben, vielleicht einen Schluß auf die letzten Seelenkämpfe ziehen.

Die Apoſtelgeſchichte erzählt uns im 9. Kapitel: Der jugendliche Saulus, ſchnaubend von Wut und Mord gegen die Jünger Jeſu, ritt gegen Damaskus. Da fiel ein Licht vom Himmel wie ein Blitzſtrahl vom Gipfel des Libanon und er war drei Tage blind und aß und trank nichts. Als er wieder ſah, ließ er ſich taufen und wurde der größte Zeuge Jeſu für alle Zeiten. Ich will keineswegs Nietzſche mit Paulus vergleichen. Aber für die Möglichkeit der inneren Kataſtrophe legt ſich das Beiſpiel pſychologiſch von ſelbſt nahe. Wenn man Nietzſches Läſterungen gegen das Chriſtentum lieſt, empfindet man unwillkürlich: Das ſind nicht die Worte eines Mannes, der mit dem Chriſtentum fertig iſt, der ihm lau und kalt gegenüberſteht wie den Götzenbildern von Ägypten. So kann nur einer ſprechen, der im Innern einen furchtbaren Entſcheidungskampf kämpft, ob er der höheren Wahrheit ſich beugen ſoll oder nicht. Sein ganzes Lebenswerk ſträubt ſich dagegen. Andererſeits entſteht ein Ringen aller edleren Regungen in ihm, ein Sturm der anima christiana, die aus ſeinen wildeſten Verirrungen ja immer wieder emporſtrahlte. Er bäumt ſich in dieſem Seelenkampfe auf gegen dieſe göttliche Macht und erhebt läſternd ſeine Fauſt gegen Jeſus auf Golgotha. Da bricht die Kataſtrophe herein. Nietzſche hatte ſtatt des Evangeliums von Golgotha den Übermenſchen gepredigt, das Evangelium der Geſundheit, der Kraft, des Sinnenlebens; alles Kranke und Schwache, rief er, ſoll zertreten werden. Nun wurde er ſelbſt von der furchtbarſten Krankheit überraſcht, die wie ein raſch heraufziehendes Gewitter ihn umzüngelte; man könnte dieſe pſychologiſche Kriſis mit dem Worte charakteriſieren, welches ſymboliſch den Zuſammenbruch Kaiſer Julians in der chriſtlichen Legende verewigt hat: „Du haſt geſiegt, Galiläer!“

Sicher iſt, daß kein neuzeitlicher Menſch die modernen Ideen mit ſolcher Energie zu Ende gedacht hat wie Nietzſche und daß es dabei notwendig zur Kriſis kommen mußte. Es war Nietzſche nicht wie Saulus gegeben, aus ſeiner Ohnmacht wieder zu erwachen und ſeine glänzenden Gaben durch ein Wunder der Gnade beſtärkt in den Dienſt des Chriſtentums zu ſtellen. Allein es beruht auf richtiger pſychologiſcher Wertung, wenn A. Drews, der Schüler E. von Hartmanns, anerkennt, daß Nietzſche, der innerlich einen Schimmer von Ehrfurcht vor der Geſtalt Jeſu ſtets bewahrt hatte, zuletzt ſich vor ihm gebeugt hat. Jedenfalls wird er inſofern ein moderner Paulus ſein, als er der Welt zeigt, daß die Ideen, die er in ihrer furchtbaren Konſequenz aufgehellt hat, die Menſchheit

nicht zum Ziele führen können. Dies iſt der Gedankengang, welcher katholiſche Kritiker zu einem relativ milden Urteile über Nietzſche kommen ließ, nicht wie Düringer meint, die geringe Vertrautheit katholiſcher Kreiſe mit den Reſultaten evangeliſcher Quellenforſchung, eine Unkenntnis, welche uns Katholiken das als originelle Schöpfung Nietzſches bewundern laſſe, worin die proteſtantiſche Kritik nur fremde Geiſtesarbeit reflektieren ſehe.

Rein wiſſenſchaftlich iſt jedenfalls jene Interpretation Nietzſches abzulehnen, welche auf die Schrift des Pſychiaters Möbius zurückgeht: „Das Pathos bei Nietzſche". Möbius behauptet, Nietzſche ſei frühzeitig an Syphilis erkrankt und dieſe habe zur Paranoia, zur Paralyſe geführt. Sein Hauptwerk „Alſo ſprach Zarathuſtra" (1883—1885) ſei in paralytiſcher Erregung geſchrieben. — Auch Max Nordau erklärt in ſeinem berühmten Buche „Die Entartung" Nietzſche als von Geburt aus wahnſinnig. Seine Schriften trügen auf jeder Seite den Stempel des Irrſinns, des Sadismus, der Grauſamkeitswolluſt. — Dr. Türk erklärte in mehreren Schriften Nietzſches Ideen als Entladung perverſer, anderweitig in ihrer Freiheit gehemmter Mordinſtinkte.

Das iſt durchaus falſch. Nietzſches Schrifttum läßt Spuren unſittlichen Lebens völlig vermiſſen. Viel mehr verdient die Annahme Glauben, daß ſeine Krankheit von ſeinem Sanitätsdienſte im Kriege ſtammte. Allerdings zeigen ſchon die früheren Schriften Spuren geiſtiger Entartung z. B. das Eſelsfeſt im Zarathuſtra, wo er die heiligſte Stiftung Jeſu im Chriſtentum, das Abendmahl, verhöhnt.

Allein der Ideengehalt ſeiner Werke iſt nicht krankhaft. Auf dieſem Gebiete dürfen wir nicht nach mediziniſchen Kategorien entſcheiden; hier haben wir einen viel verläſſigeren Maßſtab, die Logik. Allerdings hat Nietzſche Gedanken ausgeſprochen, welche uns als Raſerei anmuten möchten. Allein im Zuſammenhang mit der vorausgegangenen philoſophiſchen Entwicklung ſehen wir, daß Nietzſche nur mit unerſchrockener logiſcher Konſequenz das ausſpricht, worauf die bisherige Entwicklung unentrinnbar hinaustreiben mußte.

Nietzſche wollte die ganze Gewalt der Konſequenz der modernen Weltanſchauung bei ſich ſelbſt zur Anerkennung bringen. Er iſt bei dieſem Verſuche unterlegen.

Er hat die moderne Entwicklungslehre in optimiſtiſcher Form an ſich erproben wollen, indem er in Darwin den Retter vor Schopenhauer begrüßte. Er iſt daran zugrunde gegangen; er wollte an Stelle der chriſtlichen Kultur eine radikal entgegengeſetzte aufrichten und mußte die Erfahrung an ſich machen, daß er in ſeinem innerſten Weſen an dieſem Beginnen ſcheiterte und zerſchellte.

Das Tragiſche und Gefahrvolle iſt nur, daß auch jene Tauſende an dieſem Syſtem ſcheitern und zugrunde gehen müſſen, die ſich Nietzſche als Lebensführer erwählen. Hierin iſt Düringers Warnung berechtigt. Nietzſches Syſtem iſt keineswegs der Traum eines Wahnſinnigen, ſondern ein künſtleriſch wohlüberlegter Turmbau, mit dem er den Himmel ſtürmen will. Und er wird noch Millionen verlocken, ihm auf ſeinem Wege zu folgen.

Nietzsche ist ein glänzender Stilkünstler mit geradezu bestechender, hinreißender Schönheit der Sprache. Dies ist neben der Logik seiner Gedanken das Geheimnis seines ungeheuren Erfolges, der seinesgleichen in der Weltliteratur nicht hat. Nietzsche hat seinen Stil an der Bibel gebildet. Er selbst sagt, Luthers Bibel sei das einzige deutsche Buch, das es gebe, und neben dem alle andere Prosaliteratur nicht in Betracht komme. Der Zauber des Persönlichen, den Nietzsches Stil entfaltet, ist großartig und verführerisch. Selbst seine Prosa ist auf die feinste Lyrik gestimmt, wie verschiedene Kritiker von sonst entgegengesetzten Standpunkten einmütig zugegeben haben. So überschreibt er treffend ganze Abschnitte des Zarathustra mit Titeln von Liedern: „Das Tanzlied," „Das Nachtlied," „Das Grablied" usw. Es ist lyrische Prosa: „Nacht ist es. Nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. Nacht ist es. Nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden, und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden."

Und im „Grablied": „Dort ist die Gräberinsel, die schweigsame. Dort sind auch die Gräber meiner Jugend. Dahin will ich einen immergrünen Kranz des Lebens tragen.".

Nicht mit Unrecht hat die Kritik bemerkt, daß solche Worte in Musik gesetzt werden müssen, um ihre vollen Reize zu entfalten. Nietzsche war in seiner ersten Periode der intimste Freund Richard Wagners. Er besaß die Gabe, der Sinnenwelt in der sprachlichen Wiedergabe die ganze Glut ihrer Farben zu erhalten. Bei seinen Worten, sagt Grützmacher mit Recht, empfindet man fast körperlich die Schrecken des Hochgebirges oder die sänftigende Stille des sonnenbeglänzten Meeres. Das Geistigste und Abstrakteste kleidet er in wunderbare Formen. Seine Werke sind Kunstwerke durch und durch. Selbst gefeierte katholische Schriftsteller schämen sich nicht, bei ihm in die Schule zu gehen, um den Weg zum Herzen der modernen Jugend zu finden.

Ebendarum sind aber auch seine Werke Bomben, welche alle sittlichen und religiösen Ideale in jungen Gemütern in die Luft sprengen. Darin liegt die Nietzschegefahr für unsere Zeit. Denn die Jugend versteht nicht zu scheiden zwischen Form und Inhalt. Von den Reizen der Sprache gefangen erliegt sie widerstandslos dem Gift der Ideen.

III. Nietzsche kennt nur das Christentum Schopenhauers und Richard Wagners.

Der Paroxismus, mit welchem Nietzsche das Christentum bekämpft, wird psychologisch überhaupt nur verständlich, wenn man die Tatsache im Auge behält, daß er nicht das wahre Christentum bekämpft, welches er niemals tiefer kennen gelernt hatte, sondern das Christentum Schopenhauers und Richard Wagners, d. h. die indische Verneinung des Lebenswillens, gegen die sein ganzes Inneres sich aufbäumte.

Im Herbst 1865 studierte Nietzsche in Leipzig. Er versichert, daß er kein leichtsinniger Student war, sondern daß der philosophische Eros in seinem Busen brannte. Hier fiel die große Entscheidung seines Lebens

durch einen Zufall. Er fiel Schopenhauer in die Arme. Er selbst erzählt: „Eines Tages fand ich im Antiquariat des alten Rehu dieses Buch (Die Welt als Wille und Vorstellung), nahm es als mir völlig fremd in die Hand und blätterte. Ich weiß nicht, welcher Dämon mir zuflüsterte: Nimm dir dies Buch nach Hause! Es geschah jedoch wider meine sonstige Gewohnheit, Büchereinkäufe nicht zu beschleunigen. Zu Hause warf ich mich mit dem erworbenen Schatze in die Sophaecke und begann seinen energischen, düsteren Genius auf mich wirken zu lassen. Hier war jede Zeile, die Entsagung, Resignation, Verneinung schrie. Hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in einer entsetzlichen Großartigkeit erblickte. Hier sah mich das volle, interesselose Auge der Kunst an. Hier sah ich Krankheit und Heilung, Himmel und Hölle. Das Bedürfnis nach Selbsterkenntnis, ja Selbstzernagung packte mich gewaltig. Zeugen jenes Umschwungs sind mir noch jetzt die unruhigen, schwermütigen Tagebuchblätter jener Zeit mit ihren nutzlosen Selbstanklagen und ihrem verzweifelten Aufschauen zur Heiligung und Umgestaltung des ganzen Menschenlebens. Indem ich alle meine Eigenschaften und Bestrebungen vor das Forum einer düsteren Selbstverachtung zog, war ich bitter, ungerecht und zügellos in dem gegen mich selbst gerichteten Haß."

Wir sehen also, der Anfang der Gedanken Nietzsches ist ein tief sittlicher, kein lasciver, sinnlicher. Schopenhauers Weltanschauung hat ja einen sittlichen Kern. Die Welt ist eine Leidensstätte. Die furchtbarsten Qualen entstehen dadurch, daß ein Individuum dem anderen Raum und Zeit, Luft, Licht und Leben streitig macht. Es ist, wie wenn mehrere Schiffbrüchige ein Brett haben; der eine stoßt den anderen: Einen könnte es tragen. Die wahre Sittlichkeit besteht nun nach Schopenhauer darin, daß der Mensch in jedem leidenden Wesen der Welt sich selbst wiedererkennt, daß er mit Rücksicht auf die Größe des Leidens der Welt den Willen zum Leben verneint; daß man auf die Ehe verzichtet, um das Weltelend nicht fortzupflanzen. Das ist nun gewiß ein einseitiger, aber sittlich ernster Gedanke, den Nächsten zu lieben als sich selbst und auf das Leben und seine Genüsse zu verzichten aus Liebe und zwar aus uneigennützigster Liebe. Denn Schopenhauer fordert diesen Verzicht nicht unter der Hoffnung auf ein besseres Jenseits, sondern er erstrebt damit die Vernichtung.

Man erinnert sich bei dem Selbstbekenntnis Nietzsches über seine erste Berührung mit Schopenhauer unwillkürlich an Luther, der in der Klosterzelle der Augustiner, was zu bezweifeln wir keine Ursache haben, sich anfangs mit Übereifer auf das Ordensideal warf und mehr Opfer und Selbstkasteiung übte als einer seiner Ordensgenossen, dann aber an seinem Ideal irre wurde, dasselbe für unerreichbar hielt und zusammenbrach, ja zum Kampfe gegen dasselbe überging. Ähnlich war es bei Nietzsche.

Besonders tief wurde Nietzsche in Schopenhauers Lebensauffassung eingeführt durch Richard Wagner. Wagners künstlerischer Stern war damals im Aufsteigen begriffen. In Bayreuth wurde, nachdem Würzburg ihm die Türe gewiesen, sein Kunsttempel auf dem Festspielhügel erbaut.

Wagners Musikdramen waren nichts anderes als eine die Sinne berauschende Wiedergabe der Schopenhauerschen Ideen. Im Holländer, im

Tannhäuſer, im Lohengrin, in den Nibelungen, überall iſt die Schopenhauerſche Idee durchgeführt, daß der bis zur Raſerei, bis zur ſiedenden Glut aller Sinnlichkeit geſteigerte Lebenswille zuletzt gebrochen wird am Mitleiden, an der reinen Liebe eines Weibes, der Senta, der Eliſabeth, oder der Brünhilde, oder durch die keuſche Liebe des Parſival, ein ſpezifiſch chriſtliches Ideal.

Welche Wandlung in Wagner das Ideal der Liebe durchmachte, bedarf einer kurzen Beleuchtung. Wagners Jugendwerk, das Drama „Jeſus von Nazareth" huldigt einem utopiſtiſchen Kommunismus. Man hat ihn den tiefſten Kommuniſten des Jahrhunderts genannt. Jeſus hat nach Wagner die Liebe gebracht und damit dem Geſetze den Todesſtoß gegeben. Eigentum und Staat ſind Jeſu größte Feinde. Die Selbſtſucht hat ſie erfunden, um das Gold zu ſchützen. Es klingt die Stimmung des Nibelungenringes an. Das Geſetz iſt an die Stelle der Liebe getreten und zur knechtenden, die Sünde hervorlockenden Macht geworden. Denn es iſt eine ſtarre Kette, während nur die ewig neue Liebe das wechſelnde Leid der Menſchheit ſtillen kann. Alle Menſchen ſind Glieder des einen Gottes. Über die Geſundheit hat Wagners Jugendwerk ſchon manche Gedanken, die Nietzſche ausgeſponnen hat: das Tier im Walde iſt ihm das Ideal des Glückes. Das Geſetz ward gebrochen, als es gegeben war, da es dem Nächſten nahm, was ihm nötig war, um dem Reichen zu geben, was ihm nicht nötig war. Dem gegenüber ſteht das uranfängliche, ewige Geſetz der Liebe: „Öffnet eure Herzen und ſehet, was jedes Kind ſieht!"

Der Umſchwung, der in der Folge bei Wagner eintrat, iſt klaſſiſch formuliert in dem Schluſſe der „Götterdämmerung", deren Titel ja ſpäter Nietzſche Anlaß gab zu ſeiner „Götzendämmerung". In der erſten Geſtalt ſchloß dieſelbe mit dem Geſang der Walküre:

„Meines heiligſten Wiſſens Hort
weih ich der Welt nun zu:
nicht Gut, nicht Gold noch göttliche Pracht,
nicht Haus, nicht Hof noch herrlicher Prunk,
nicht trüber Verträge trügender Bund (Eigentum und Staat!)
nicht heuchelnder Sitte hartes Geſetz:
ſelig in Luſt und Leid läßt die
Liebe nur ſein!"

Unterdeſſen ging ihm Schopenhauers Welt als Wille und Vorſtellung auf — Wunſchheim und Wahnheim. Der ſpätere Schluß der Götterdämmerung iſt geradezu eine klaſſiſche Epitome von Schopenhauers philoſophiſchem Syſtem:

„Führ ich nun nicht mehr nach
Walhalls Feſte,
wißt ihr, wohin ich fahre?
Aus Wunſchheim zieh ich fort,
Wahnheim flieh ich für immer.
Des ewigen Werdens offene Tore
ſchließe ich hinter mir zu,

nach dem wunsch- und wahllos
heiligsten Wahlland, der Weltwanderung Ziel,
von Wiedergeburt erlöst zieht
nun der Wissende hin.
Alles Ewigen seliges Ende, wißt
ihr, wie ichs gewann?
Trauernde Liebe, tiefstes Leiden
schloß die Augen mir auf:
Enden sah ich die Welt!" —

Schopenhauers Identifizierung Jesu mit Buddha wurde jetzt so normgebend für Wagner, daß er, der mit einem Drama „Jesus" seine Laufbahn in der Jugend begonnen, als Greis mit dem Plane eines „Buddha" aus dem Leben schied. Im Tannhäuser ist der Wille zum Leben in den Gluten erotischer Sinnlichkeit gezeichnet. Er ist nichts anderes als eine prachtvolle, farbenreiche und doch tief tragische Schilderung des Weges, den Schopenhauer als den Erlösungsweg, den Kalvarienweg des Menschengeschlechtes bezeichnet: Ekel am Treiben im Venusberg, dem Symbol sinnlicher Lust, dann die unschuldvolle Maienpracht der Heimatlandschaft, der liebliche Zug der Pilger, die reinigende Luft, welche die einst Geliebte umwebt, wirken eine langsame Lebensverklärung. Dann beim Rückfall im Sängerkrieg bestimmt die Mitleidstat der Elisabeth den Helden zur Buße, zur Romfahrt. Erst beim verzweifelten abermaligen Gesinnungswechsel im dritten Akt sinkt er, durch den Opfertod der Heiligen von jedem Wunsche erlöst, an der Bahre der Geliebten nieder. Ebenso ist es beim Lohengrin, bei Tristan und Isolde. Die durch Zaubertrunk ins Wahnsinnige gesteigerte Leidenschaft ist nur eine Wiederspiegelung dessen, was wir aus Schopenhauers Metaphysik der Geschlechtsliebe kennen.

Im Ring der Nibelungen ist das Rheingold das Symbol des Lebensgenusses, des Willens zur Macht. Aber alle Gewalt gewinnt dieser Wille nur in dem, der der Macht der Liebe im Fluche entsagt hat. So wandert der Ring von den Zwergen, den Schwarzalben, zu den Lichtalben, von diesen zu den Göttern, endlich in Siegfrieds Hand. Überall bringt er überschäumenden Lebensgenuß, aber auch überschäumendes Leid, bis Brunhilde, welche in mitleidsvoller Liebe das Wesen der Welt durchschaut, das Gold in die Tiefe des Rheines zurückgibt. Wotan ist ganz der Schopenhauersche Weltgrund: „Von jäher Wünsche Weiten gejagt, gewann ich mir die Welt." „Zusammenbreche, was ich gebaut! Aufgebe ich mein Werk. Eines nur will ich noch, das Ende, das Ende!"

Die Jugendperiode, in welcher Nietzsche in Schopenhauer und Richard Wagner seine Ideale fand, chrarakterisiert er im Zarathustra also: „Eines leidenden und zerquälten Gottes Werk schien mir da die Welt. Traum schien mir die Welt und Dichtung eines Gottes. Farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen, eine trunkene Lust ihrem unvollkommenen Schöpfer."

Allein, so enthusiastisch Nietzsches Verehrung für Schopenhauer, den „Ritter mit erzenem Blicke" war, sie brach zusammen, als er durch die Musik Wagners, in welcher er Schopenhauers Willen zum Leben ver-

körpert ſah, in die Tiefen dieſer Weltanſchauung hineingezogen war. Im Juni 1876 waren die erſten Wagneraufführungen in Bayreuth. Ludwig II., Bayerns romantiſcher König, neben Nietzſche der am meiſten ſchwärmeriſche Schüler Wagners, und Kaiſer Wilhelm wohnten bei. Auch Nietzſche kam.

Er hatte die Aufführungen angekündigt als die erſte Weltumſegelung im Reiche der Kunſt, bei der die Kunſt ſelbſt entdeckt wurde. Doch ſchon die Proben trieben ihn fort. Er geſtand den wahren Grund nicht. Die neue Muſik, ſagte er, ſetze uns den Becher des Wonnigen und Großartigen ſo hinreißend an die Lippen, daß auch der Mäßige und Edle immer einige Tropfen zu viel davon trinke. Nietzſche floh nach Klingenbrunn, einem idylliſchen Dörfchen des Bayeriſchen Waldes, wo er zehn Tage weilte. Dann trieb es ihn nach Bayreuth zurück. Aber er konnte nicht mehr. Er verfeindete ſich mit Wagner.

Was war der tiefere Grund? Er ſelbſt ſchrieb ſpäter hierüber: „Wagner, ſcheinbar im größten Sieg, ſank plötzlich hilflos und gebrochen vor dem chriſtlichen Kreuze nieder. Hatte denn kein Deutſcher für dieſes ſchauerliche Schauſpiel damals Augen im Kopfe? War ich der einzige, der von ihm litt? Genug, mir gab das Ereignis wie ein Blitz Klarheit und jenen nachträglichen Schauer, den jeder empfindet, der unbewußt durch eine ungeheure Gefahr gelaufen iſt. Als ich allein weiterging, zitterte ich. Bald darauf war ich krank.“

Wir wiſſen, es handelte ſich namentlich um Parſifal. In „Jenſeits von Gut und Böſe“ kennzeichnet Nietzſche die Parſifal-Muſik als „Roms Glaube ohne Worte“. Schon früher nannte er Wagners Kunſt „idealiſiertes Chriſtentum katholiſcher Art“. Hierin lag die große Täuſchung Nietzſches. Weinel ſagt mit Recht: „Der Parſifal iſt die vollendetſte Predigt des Evangeliums als der buddhiſtiſchen Erlöſung.

Geſegnet ſei dein Leiden,
das Mitleids höchſte Kraft
mit reinſten Wiſſens Macht
dem zagen Toren gab!“

Wagner ſelbſt war Schuld an der Täuſchung Nietzſches, indem er beteuerte, daß er im Parſival die erhabenſten Myſterien des Glaubens offen in Szene geſetzt habe. Bis in neueſter Zeit hielten auch katholiſche Schriftſteller wie Kluger mit Nietzſche die Grundidee des Parſival für katholiſch (Das Neue Reich 1921 S. 339). Das iſt ein Irrtum. Man überſieht, daß das Leitmotiv „Erlöſung dem Erlöſer, dem leidenden Gott“ von Wagner bis in die Einzelheiten hinein buddhiſtiſch empfunden und ganz im Sinne der Schopenhauerſchen Metaphyſik ausgeſtattet iſt. Die Parſivalſage iſt nur die leichte Hülle für die indiſche Ideenwelt.

Was Nietzſche als chriſtlich und katholiſch empfand, war die buddhiſtiſche Erlöſungslehre, das Chriſtentum Schopenhauers und Wagners, für welche das Ziel des Lebens die kalte, finſtere, ewige Nacht, das Nichts iſt. Dagegen bäumte jetzt Nietzſches Innerſtes ſich auf, und mit Recht. Wir können doch unmöglich den Sinn unſeres ganzen Lebens darin ſehen, daß nach der endloſen Qual des Daſeinskampfes die Vernichtung als letzter Ausgang uns bevorſtehe. Als deshalb Wagners Muſik, in der er früher ſelbſt den zu unterſt in jäher Strömung an das Licht wühlen-

den Lebenswillen Schopenhauers empfunden hatte, es ihm in die tiefste Seele tönte, daß dieser Lebenswille verneint werden müsse, da forderte er mit der menschlichen Natur eine Bejahung des Lebenswillens. Das läßt sich das menschliche Herz niemals abstreiten, daß der Wille zum Leben, zum Glücke, zur Gesundheit, zur Stärke, zur Liebe ein berechtigter ist. Deshalb wandte sich Nietzsche jetzt mit furchtbarem Hasse vom Christentum ab, weil er in Jesus nur das sah, was das Wesen des Buddhismus ist, eine weiche, sentimentale, tränenreiche, müde Sehnsucht nach dem Tode. Ein furchtbarer Irrtum. Als ob in Jesus die Hauptsache die Sehnsucht nach dem Tode gewesen wäre! Als ob er nicht, die edelste Menschlichkeit mitten aus seinem göttlichen Herzen zeigend, im Ölgarten Gethsemane mit Blutstropfen auf der Stirne — die Geschichte kennt kein ähnliches Symptom des Lebensdranges — auf die Erde sich hingeworfen mit dem Tode ringend! Und wo Jesus den Tod predigt, da tut er es nie so, als ob der Tod ihm das Höchste wäre, sondern er predigt Auferstehung, Leben in Ewigkeit.

Ohne die von Schopenhauer und Wagner übernommene Grundvoraussetzung, daß Christentum und Buddhismus identisch seien, läßt sich der Neubau der Lebensauffassung, welchen Nietzsche namentlich im Zarathustra versuchte, schlechterdings nicht verstehen. Wo er mit leidenschaftlicher Glut gegen das Christentum anstürmt, hat er tatsächlich die indische Weisheitslehre im Auge, und bei allen Übertreibungen und Maßlosigkeiten bleibt der Heroismus des wirklichen christlichen Lebensideales im Hintergrunde seines neuen Ethos in stiller Größe unbeachtet stehen.

Im „Zarathustra" identifiziert Nietzsche sich mit dem persischen Religionsstifter, der nach der Sage als Einsiedler in dunklen Bergeshöhlen lebte und von Zeit zu Zeit in die Täler niederstieg, seine Lehre zu verkünden. Diese Lehre war, daß es ein doppeltes Reich gebe, Licht und Finsternis. Er hat nach Nietzsches Meinung den großen Irrtum, den Unterschied zwischen Gut und Bös, erfunden und soll ihn als erster widerrufen.

Nietzsche schrieb den ersten Teil des Zarathustra an der anmutigen, stillen Bucht von Rapallo unweit Genua im Schatten der Pinien, im Anblick des blauen Meeres, unter der azurnen Glocke des Himmels: „Aus schweigsamem Gebirge und Gewässern des Schmerzes rauscht meine Seele in die Täler." „Es war mein schwerster und kränkster Winter 1882/83, ausgenommen die zehn Tage, die gerade zum Niederschreiben genügten." Meer und Gebirge ragen in ihrer ewigen Schönheit und Härte in dieses Werk hinein und bilden die Kulissen dieser Zauberlandschaft, geben den Gedanken eine leuchtende Plastik. Hoch oben am Gletschersee von Silva Plana überfiel ihn der Gedanke der ewigen Wunderkraft der Dinge, diese Schlußblume seines Systems. Die Lieder dichtete er im Wandern an der Bucht von Portofino, deren farbenhelle Kontrastspiele von Fels und Meer Böcklin malte.

Wie tief Nietzsche in den Irrtum verstrickt war, daß der Umsturz der christlichen Lebensauffassung die Menschheit befreien werde, zeigt seine Selbsteinschätzung dieses Buches: „Ich habe mit ihm der Menschheit das größte Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. Dies Buch

mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg ist das tiefste Buch, das es überhaupt gibt, aus dem innersten Reichtum der Wahrheit herausgeboren, ein unerschöpflicher Brunnen, in den kein Eimer hinabsteigt, ohne mit Gold und Güte gefüllt heraufzukommen." Anderswo nennt er die Schrift das Innigste und über den Himmeln Schwebendste, das es gebe.

Das Buch beginnt also: „Eines Morgens stand Zarathustra mit der Morgenröte auf, trat aus seiner Berghöhle zur Sonne hin und sprach zu ihr also: ‚Du großes Gestirn; zehn Jahre kommst du hier herauf zu meiner Höhle. Du würdest dieses Lichtes und dieses Weges satt geworden sein ohne mich, meinen Adler und meine Schlange.' Zarathustra steigt allein das Gebirge abwärts. Niemand begegnet ihm. Als er aber in die Wildnis kommt, steht auf einmal ein Greis vor ihm, der die heilige Hütte verlassen hat, um Wurzeln im Walde zu suchen. Dieser Greis will Zarathustra abhalten, zu den Menschen niederzusteigen. Er sagt: „Der Mensch ist mir eine zu schlechte Sache. Liebe zu den Menschen würde mich umbringen." Er hat Ekel vor der Gesellschaft der Menschen: „Mit Singen, Lachen und Brummen lobe ich den Gott, der mein Gott ist."

Das ist Pessimismus. Zarathustra verkündet den Optimismus. Er geht daher wie ein Tänzer. Er will Feuer in die Täler tragen. Und sie trennten sich und lachten, wie zwei Knaben lachen. Als Zarathustra aber allein war, sprach er zu seinem Herzen: „Sollte es denn möglich sein: Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch nichts davon gehört, daß Gott tot ist!" Der Einsiedlergreis ist Schopenhauer, der mit seinen Schriften jahrzehntelang nicht beachtet wurde. Schopenhauer wollte von Gott nichts mehr wissen. Aber aus Rücksicht auf den Weltwillen, der ihm als göttlich galt, behielt er die alte Mitleidsmoral bei. Gott ist tot, ruft Nietzsche aus. Er besorgte seine Geschäfte schlecht. Darum brauchen ihn die Menschen nicht mehr. Für einen Vater sorgte er nicht genug um seine Kinder. Menschenväter tun das besser. So starb der alte Gott. Seitdem er im Grabe liegt, nun erst kommt der große Mittag. Nun erst wird der höhere Mensch frei. Nun wollen wir, daß der Übermensch lebe!

Himmel und Jenseits sind jetzt abgetane Dinge. Das Himmlische und erlösende Blutstropfen sind Erfindungen für Kranke und Absterbende. Die sind fortzuräumen. Steckt nicht den Kopf in die himmlischen Dinge, sondern tragt ihn hoch, euren Erdenkopf, der der Erde Sinn schafft! Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Erst wenn wir den Himmel abgestreift haben, wächst uns dieser Erdenkopf. Dann erst fangen wir an, rechtwinklig zu werden an Leib und Seele.

Unterdessen ist Zarathustra in die nächste Stadt gekommen, in der er viel Volk auf dem Markte versammelt findet. Ein Seiltänzer soll gerade auftreten. Ohne viele Umstände beginnt Zarathustra seine Predigt. „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß. Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus. Und ihr wollt die Ebbe dieser großen Flut sein? Und lieber noch zum Tiere zurückkehren als den Menschen überwinden? Was ist der Affe dem Menschen? Ein Gelächter und eine schmerzliche Scham: Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht und vieles ist in euch noch Wurm. Einst waret

ihr Affen und jetʒt noch iſt der Menſch mehr Affe als irgend ein Affe." „Der Menſch iſt ein Seil, geknüpft zwiſchen Tier und Übermenſch, ein Seil über einem Abgrunde." „Was geliebt werden kann am Menſchen, iſt, daß er ein Übergang iſt und ein Untergang." Zarathuſtra ſtand alſo auf dem Markte und hielt ſeine Rede. Als ſie beendet war, lachte das Volk. Im Zorne malt er ihnen vor, wie die letʒten Menſchen ausſehen werden, ſchläfrig und dumm, wie die Affen, unaustilgbar wie der Erdfloh, wenn ſie nicht den Übermenſchen erzeugen. Allein das Volk lacht und wendet ſich dem Seiltänzer zu. Da dieſer mitten auf dem Seile iſt, geſchieht etwas Schreckliches. Ein ſchwarzer Geſelle, einem Poſſenreiſſer gleich, ſchleicht ihm nach, überrennt ihn und ſtürzt ihn in die Tiefe. Zarathuſtra trägt ihn in den Wald zum Begräbnis. Der ſchwarze Poſſenreiſſer iſt der Übermenſch.

Nun beginnt die Umkehr des Schopenhauerſchen Syſtems. Nach letʒterem iſt der Leib die Objektivation, der bloße Widerſchein des Willens, der allein ein wahres Sein hat. Umgekehrt Zarathuſtra: „Der Erwachte, der Wiſſende ſagt: Leib bin ich ganz und gar und ganz und gar nichts außerdem, und Seele iſt nur ein Wort für etwas am Leibe. Der Leib iſt eine große Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Friede, eine Herde und ein Hirte. Werkzeug deines Leibes iſt auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du Geiſt nennſt, und ein kleines Spielzeug deiner großen Vernunft. Alſo geht der Leib durch die Geſchichte, ein Werdender, ein Kämpfender. Und der Geiſt, was iſt er ihm? Seiner Kämpfe und Siege Herold."

Hier ſetʒt der Kampf Nietʒſches gegen das Chriſtentum ein: Das Chriſtentum will den Leib bleich, mager, gräßlich, verhungert haben. Die Menſchen, welche das Chriſtentum züchtet, ſind lebendige Särge: „Voll ſtanden die dumpfen Gewölbe von ſolchen Siegeszeichen. Aus gläſernen Särgen blickte mich überwundenes Leben an. Da ſchlugen Schläge ans Tor. Ein brauſender Wind riß die Flügel auseinander. Pfeifend, ſchrillernd und ſchneidend warf er einen ſchwarzen Sarg hinein. Darauf zerbarſt der Sarg und ſpie tauſendfältiges Gelächter aus. Und aus tauſend Fratʒen von Kindern, Engeln, Eulen, Narren und kindergroßen Schmetterlingen lachte und höhnte und brauſte es. Die Jünger Zarathuſtras, die Übermenſchen, ſtürzen in die Breſche, um alles zu vernichten, wie Löwen, hungernd, gewalttätig, gottlos, erlöſt von Göttern und Anbetungen, furchtlos und fürchterlich." Und die Löwen töten vor allem den großen Drachen des Chriſtentums.

Welches iſt der große Drache, den der Geiſt nicht mehr Herr und Gott heißen mag? „Du ſollſt!" heißt er. Aber der Löwe ſpricht: „Ich will." Das „Du ſollſt" liegt ihm im Wege, goldfunkelnd, ein Schuppentier, und auf jeder Schuppe glänzt golden: „Du ſollſt!" Was heißt das? „Zerbrecht, o meine Brüder, zerbrecht die alten Tafeln!" Die Tafeln ſind die Gebote Gottes. „Zerbrecht ſie! Es gibt nichts ewig Gutes und nichts ewig Böſes." Das Leben iſt das einzige Gute. Was das Leben mehrt, bereichert, erhöht, das iſt gut, ariſtokratiſch, vornehm.

Der Wille zum Leben, der Wille zur Macht iſt ein entſetʒliches Schwert,

Dieses Schwert muß gewetzt werden, d. h. das, was die Menschen die schlimmsten Leidenschaften nennen, das muß großzügig gezüchtet werden:

„Ich bin selig, die Wunder zu sehen, welche heiße Sonne ausbrütet: Tiger, Palmen, Klapperschlangen. Auch unter Menschen gibt es schöne, brutheiße Sonne und viel Bewunderungswürdiges an den Bösen. Der heißeste Süden ist noch nicht entdeckt für die Menschen. Einst werden aber noch größere Drachen zur Welt kommen. Denn, daß dem Übermenschen sein Drache nicht fehle, dazu muß viele heiße Sonne noch auf feuchten Urwald glühen. Aus eueren Wildkatzen müssen echte Tiger geworden sein und aus eueren Giftkröten echte Krokodile."

„Und ob du aus dem Geschlechte der Jähzornigen wärest oder aus dem der Wollüstigen oder der Glaubenswütigen oder der Rachsüchtigen, durch den Willen zur Macht werden alle deine Leidenschaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln. Einst hattest du wilde Hunde in deinem Keller. Aber am Ende verwandelten sie sich zu Vögeln und lieblichen Sängerinnen."

„Wer das Ich heil und heilig spricht und die Selbstsucht selig, wahrlich, der spricht was er weiß, ein Wahrsager. Siehe, er kommt, der große Mittag der Vollendung, wo der Übermensch nahe ist." — „Ich sah mancherlei Abscheuliches: Menschen, die nichts weiter sind als ein großes Maul oder ein großes Auge oder ein großer Bauch. Ich traute meinen Augen nicht und sagte: Das da ist ein Ohr, ein Ohr so groß wie ein Mensch und wirklich, das ungeheuere Ohr saß auf einem kleinen Stiel. Der Stiel aber war ein Mensch." „Die Laster, die jetzt die Menschheit kennt, sind nur Bruchstücke von Lastern. Der Übermensch soll sie alle haben. Ich rate, ihr würdet meinen Übermenschen einen Teufel nennen."

Werfen wir hier einen Blick zurück auf den Weg, den unsere Betrachtung des deutschen Idealismus zurückgelegt hat von Kant und Fichte bis zu Nietzsche, der trotz seines Naturalismus die letzte Station des Idealismus ist: dort bei Kant und Fichte ein heiliger Hymnus auf die Stimme des Gewissens, den einzigen Sonnenstrahl aus dem edlen Reiche der Geister, und hier die Forderung: der Mensch muß zum Übermenschen werden dadurch, daß er zum Teufel wird. Das Schmutzige, das Lasterhafte, das Verbrecherische in ihm muß zur Sonne seines Lebens, zum eisernen Triebrad werden, das auf der Zahnradbahn der Kultur ihn in die Höhe des Übermenschen emporheben soll. Doch noch sind wir nicht am Ende. Noch dürfen wir, wie meistens hier geschieht, kein Urteil fällen, bevor wir alle Zeugen gehört haben.

IV. Die ästhetische Wurzel von Nietzsches Immoralitätslehre.

Des Menschen Wertschätzungen, sagt Nietzsche, verraten etwas vom Aufbau seiner Seele. Dieses Wort ist der einzige Schlüssel zu Nietzsches Ethik. Wer seine Worte über die Umwertung aller Werte logisch nimmt, macht ihn zum Verbrecher, und der unreife Mensch, der sich Nietzsche zum Führer nimmt, muß deshalb logisch notwendig zum Verbrecher werden.

Hierin hat Reichsgerichtsrat Düringer Recht. Wer dagegen Nietzsche psychologisch erforscht, findet, daß sein Herz unermeßlich besser ist als seine Worte, ja daß seine höchsten Ideale heimlich christlich sind.

Der christentumfeindlichste Zug in Nietzsches Schriften ist sein Haß gegen die Nächstenliebe, das Mitleid. Dies ist der Sinn des furchtbaren Bildes, in welchem die Übermenschen alles Christliche wie gläserne Leichensärge — das Symbol für das Leben der Urchristen in den Katakomben — zerbrechen und ein höllisches Gelächter über alle christlichen Ideale ausspeien. „Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen. Erster Satz meiner Menschenliebe. Und wir sollen ihnen noch dazu helfen. Das schrecklichste aller Laster ist die Nächstenliebe." Nietzsche predigt dafür die Nächstenflucht, die Fernstenliebe. „Die Sorglichsten sorgen heute: wie wird der Mensch erhalten? Zarathustra aber frägt als der Einzige und Erste: wie wird der Mensch überwunden? Der Übermensch liegt mir am Herzen, mein Erstes und Einziges, und nicht der Mensch, nicht der Nächste, nicht der Ärmste, nicht der Leidendste, nicht der Beste! Auf Weniges, auf Langes, auf Fernes geht mein Sinn und meine Sehnsucht. Was ginge mich euer kleines, vieles, kurzes Elend an? Diesen Menschen von heute will ich nicht Licht sein noch Licht heißen. Die will ich blenden. Blitz meiner Weisheit, stich ihnen die Augen aus!" „Was schwach ist, soll man noch stoßen. An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen."

Auf der anderen Seite stimmt Nietzsche einen Hymnus an auf die heiligen Verbrecher. Durch Dostojewski, den russischen Psychologen, dessen Bekanntschaft er zu den schönsten Glücksfällen seines Lebens zählt, erfuhr er, daß die sibirischen Zuchthäusler aus dem besten, härtesten und wertvollsten Holze geschnitzt waren, das auf russischer Erde überhaupt wächst. Darum wünscht Nietzsche die Entwicklung der Raubsucht, der Lüge und Verstellung, der Grausamkeit, des Geschlechtstriebes, des Mißtrauens, der Härte und Herrschsucht zu hochgeschätzten Dingen. „Die Vollkommenheit eines Napoleon, eines Cagliostro entzückt. Unser Verbrechertum hat nicht Musterbilder vor sich. Sie haben kein fröhliches Gewissen. Ein guter Räuber, ein guter Rächer, ein guter Ehebrecher, das zeichnete das Mittelalter und die Renaissance aus. Sie hatten den Sinn für Vollständigkeit. Bei uns fürchten sich die Tugenden und die Laster. Die öffentliche Meinung ist die Macht der Halben und Mittelmäßigen, die schlechten Kopien der zusammengestohlenen Allerweltsmenschen." „Die Raubtiere und der Urwald beweisen, daß die Bosheit sehr gesund sein kann und den Leib prachtvoll entwickelt. Wäre das Raubtierartige mit innerer Qual behaftet, so wäre es längst verkümmert und entartet."

Wenn man nun meinen wollte, daß Nietzsche bei dieser Verherrlichung des Verbrechertums nur eine starke Betonung des Guten in entarteten Naturen im Auge habe, so wird man in seinen Schriften nur wenig Anhaltspunkte hiefür finden. Zwar nennt er mitunter den Verbrecher einen Kranken: „Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter, starker Mensch. Ihm fehlt die Wildnis, eine gewisse freiere und gefährlichere Natur und Daseinsform, in der alles, was Waffe und Wehr im Instinkt eines starken Menschen ist, zu Recht besteht. Seine Tugenden sind von der Gesellschaft

in Bann getan. — Seine lebhafteſten Triebe, die er mitgebracht hat, verwachſen alsbald mit den niederdrückenden Affekten, mit dem Verdacht, der Furcht, der Unehre ... Die Geſellſchaft iſt es, unſere zahme, mittelmäßige, verſchnittene Geſellſchaft, in der ein naturwüchſiger Menſch, der vom Gebirge her oder aus den Abenteuern des Meeres kommt, notwendig zum Verbrecher entartet. Oder beinahe notwendig. Denn es gibt Fälle, wo ein ſolcher Menſch ſich ſtärker erweiſt als die Geſellſchaft. Der Korſe Napoleon iſt der berühmteſte Fall.“ (VIII 157.)

Wird hier der Verbrecher als krankhafte Entartung aufgefaßt, ſo widerruft Nietzſche dieſe Einſchränkung an anderen Stellen ausdrücklich: „Man mißverſteht das Raubtier und den Raubmenſchen gründlich, man mißverſteht die Natur, ſo lange man noch nach einer Krankhaftigkeit im Grunde dieſer geſündeſten aller tropiſchen Untiere und Gewächſe ſucht oder gar nach einer eingeborenen „Hölle“, wie es bisher faſt alle Moraliſten getan haben. Es ſcheint, daß es bei den Moraliſten einen Haß gegen den Urwald und gegen die Tropen gibt.“ (VII 127.) „Die ſtärkſten und böſeſten Geiſter haben bis jetzt die Menſchheit am meiſten vorwärts gebracht. Sie entzündeten immer wieder die einſchlafenden Leidenſchaften.“ (V 41.) „Wenn bei uns der Verbrecher eine ſchlecht ernährte und verkümmerte Pflanze iſt, ſo gereicht das unſeren geſellſchaftlichen Verhältniſſen zur Unehre. In der Zeit der Renaiſſance gedieh der Verbrecher und erwarb ſich eine eigene Art von Tugend, eine Tugend im Renaiſſanceſtil freilich, virtú, moralinfreie Tugend.“ (VII 238.) „Wir lernen in unſerer ziviliſierten Welt faſt nur den verkümmerten Verbrecher kennen, erdrückt unter dem Fluch und der Vernichtung der Geſellſchaft, ſich ſelbſt mißtrauend, oftmals ſeine Tat verkleinernd und verleumdend, einen mißglückten Typus von Verbrecher. Und wir widerſtehen der Vorſtellung, daß alle großen Menſchen Verbrecher waren, nur im großen Stil und nicht im erbärmlichen, daß das Verbrechen zur Größe gehört.“ (XV 355.) „Meine Furcht iſt groß, daß der moderne Menſch für einige Laſter einfach zu bequem iſt, ſo daß dieſe geradezu ausſterben.“ (XIII 130.)

Es iſt begreiflich, wenn angeſichts ſolcher Formulierungen ein ſo gründlicher Juriſt wie Düringer ausruft, das ſei theoretiſch der Standpunkt des gemeinen Verbrechers und man ſei verſucht, auf Nietzſche ſeine eigenen Worte anzuwenden: „O über dieſe wahnſinnige, traurige Beſtie Menſch! Welche Einfälle kommen ihr, welche Widernatur, welche Paroxismen des Unſinns, welche Beſtialität der Idee bricht ſofort heraus, wenn ſie nur ein wenig verhindert wird, Beſtie der Tat zu ſein!“ (Nietzſches Philoſophie vom Standpunkt des modernen Rechts 133.)

Zu Ungunſten Nietzſches ſpricht noch mehr, daß er nicht etwa bloß mit der Verherrlichung des Verbrechens ſich begnügt, ſondern auch die Tugend verſpottet: „Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend. ‚Dumm bis zur Heiligkeit‘, ſagt man in Rußland.“ (VII 183.) „Man iſt eine gründlich kleine Art Menſch, wenn man nur tugendhaft iſt. Darüber ſoll nichts in die Irre führen. Menſchen, die irgendwie in Betracht kommen, waren noch niemals ſolche Tugend-Eſel.“ (XV 445.)

Iſt eine ſolche Umwertung aller Werte nicht die helle Ausgeburt des Wahnſinns? Iſt ſie nicht, wie Düringer ſagt, eine Moral für jede Art

von Gesindel, für alle Leute mit robustem Gewissen, für Hochstapler und Schwindler, Bankerotteure und Wucherer, Erpresser und Zuhälter? Ist sie nicht eine Aufforderung an die heißblütige, törichte Jugend, ihm auf die neuen Schleichwege und Tanzplätze des Verbrechens zu folgen? Gewiß, hier muß jeder ernste Mensch besinnend innehalten. Wenn man von Goethes Dichtung „Werthers Leiden" gesagt hat, sie habe mehr junge Leute in den Selbstmord getrieben als sie Buchstaben hat, welche Raserei müssen die in so glänzender Form geschriebenen Werke Nietzsches unter jungen Leuten anrichten, die durch die Schönheit der Form für alles sich bestechen lassen? Liegt doch die Gefahr nahe, daß die jungen Leute die Aphorismen Nietzsches verschlingen und sich aus einigen blendenden Sätzen Lebensgrundsätze zusammenstellen ohne eine Ahnung von dem großen Zusammenhang, in welchem Nietzsches Lebensauffassung und seine Persönlichkeit mit ihren Zielen steht.

In diesen Zusammenhang muß die philosophische und theologische Kritik beides hineinstellen, und das soll hier in einigen Hauptlinien versucht werden. Wir beginnen mit dem Hauptpunkte, der diabolischen Freude am Bösen und Schlechten, soweit es große, lebensfördernde Züge trägt. Diese enthusiastische Vorliebe Nietzsches für das Raubmenschentum vom Schlage eines Cesare Borgia hat eine ästhetische Wurzel. Er selbst sagt in der „Morgenröte": „Ist es verboten, den bösen Menschen als eine Landschaft zu genießen, die ihre eigenen kühnen Linien und Lichtwirkungen hat? Ja, es ist verboten. Bisher durfte man nur im Reich des Guten nach Schönheit suchen". „Allein das Reich der Schönheit ist größer."

Wie schon Plutarch, so hat namentlich Schiller eine große Vorliebe für die „erhabenen Verbrecher." Es reizt ihn, wie er in der Vorrede zu den Räubern sagt, das Laster mit seinem ganzen inneren Räderwerk, die vollständige Mechanik des Lastersystems zu zergliedern. Mit der ganzen Glut seines Temperamentes begeistert sich Schiller für die großen Dämonischen, für jene Bösewichte, die Erstaunen abzwingen, Ungeheuer mit Majestät, Geister, die das Laster reizet um der Größe willen, die ihm anhängt, um der Kraft willen, die es entfesselt, um der Gefahren willen, die es begleiten. „Man stößt auf Menschen, die den Teufel umarmen würden, weil er der Mann ohne seinesgleichen ist." (Räubervorrede.) Karl More nennt er (Schiller) den majestätischen Sünder, den hohen Gefallenen, den erhabenen Vorstoß der Mutter Natur. Diese großen Verworfenen stellt Schiller hoch über die heuchlerische, hausbackene Philistertugend. In einem Druckbogen zu den Räubern, der während des Druckes unterdrückt wurde, klingen Nietzsches Ideen an (Man beachte nur den Hinweis auf Borgia, Nietzsches Lieblingsbeispiel und des letzteren Wort: Wenn es Götter gäbe, meine Brüder, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein!): „Ich weiß nicht, ob du den Milton gelesen hast. Jener, der es nicht dulden konnte, daß einer über ihm war und sich anmaßte, den Allmächtigen vor seine Klage zu fordern, war er nicht ein außerordentliches Genie? Wer möchte nicht lieber im Backofen Belials braten mit Borgia und Catilina als mit jedem Alltagsesel dort oben (im Himmel) zu Gerichte sitzen?" Keiner der erhabenen Verbrecher sei denkbar ohne große Dosis

von Geiſteskraft, ohne glänzende und beſtechende Eigenſchaften. In der Vorrede aber ſagt Schiller, man könne ſagen, daß der große Böſewicht keinen ſo weiten Weg zum großen Heiligen habe wie der kleine. Denn durch eine entſcheidende Umkehr des Willens werden in einem Falle nur kleine, im anderen aber ungeheuere und geniale Fähigkeiten zum Dienſte der Sittlichkeit frei.

Die Beurteilung, die Nietzſche dem Verbrecher angedeihen läßt, iſt alſo nichts Neues. Sie geht auf Schiller und Milton, den Sänger des verlorenen Paradieſes zurück und iſt äſthetiſchen Charakters. Dieſe Beurteilung hat in ihrer urſprünglichen Geſtalt den Zweck der Theodizee d. h. der Rechtfertigung Gottes wegen des Übels in der Welt. Das Übel, im Einzelmenſchen verwerflich, leiſtet Großes für das Ganze. Man darf nicht vergeſſen, daß auch Nietzſche nicht den Einzelnen, ſondern das Ganze im Auge hat. Iſt es nicht im Ganzen der Weltentwicklung oft ſo, daß die Bosheit mehr Wirkung hat als das Gute, daß der Bettelpfennig auf ehrliche Weiſe erworben wird, wie Schiller ſagt, daß aber die Millionen, die Königsthrone durch Gewalt und Betrug erkauft werden? Sagt nicht auch das Chriſtentum, daß Gott das Böſe auch in groteskem Maße zulaſſe, weil er es in ſeinem großen Weltplane zum Guten zu lenken weiß? Und iſt nicht in einem großen Verbrecher oft mehr Edles als in einem ſcheinheiligen Phariſäer? Iſt nicht der Löwe ein ſympathiſcheres Tier als die Raupe, die mühſelig am Boden kriecht und die doch ſchließlich alles Leben zernagt und beſudelt, das unter ihren trägen Schritt kommt?

Das Entſcheidende iſt aber bei Nietzſche ein Gedanke, bei dem man ihm nicht ſo Unrecht geben kann, der ſogar eine Hauptwaffe der modernen Apologetik werden kann: „Sobald wir die abſolute Wahrheit leugnen, müſſen wir alles abſolute Fordern aufgeben und uns auf äſthetiſche Urteile zurückziehen. Dies iſt die Aufgabe, eine Fülle äſthetiſcher, gleichberechtigter Wertſchätzungen zu kreieren, jede für ein Individuum, die letzte Tatſache und das Maß der Dinge.“ (XII 40.)

V. Nietzſches neue Gütertafeln heimlich chriſtlich.

Reduziert ſo Nietzſche das Weſen der Sittlichkeit auf Äſthetik, ſo war das konſequent von ſeinem Erkenntnisnihilismus aus, den er als feſtes Erbe von Schopenhauer überkommen hatte: „Alles Leben ruht auf Schein, Kunſt, Täuſchung, Optik.“ (I 9.) Dazu kommt ein Zweites: Nietzſche wollte in ſeinem Kampf gegen die Lebensverneinung, welche indiſch iſt, die er aber für chriſtlich hielt, eine neue, lebensſteigernde Moral aufrichten, deren oberſtes Prinzip iſt: Alles iſt gut, was das Leben ſteigert. Aber er konnte als Schüler Schopenhauers nicht in den ſeichten Optimismus Hegels zurückfallen. Er wollte zum Leben Ja ſagen einſchließlich des Harten, Furchtbaren, Feindſeligen, das Schopenhauer am Weltbilde entdeckt hatte. Er wollte den Peſſimismus in die Tiefe denken. „Bisher haben Niedergangswerte, nihiliſtiſche Werte unter den heiligſten Namen die Menſchheit geführt.“ Nietzſche will, daß der Menſch nicht bloß

ſich abfinde mit dem, was war und iſt, ſondern an Stelle des buddhiſtiſchen Menſchen will er den Jaſager, den übermütigſten, lebenbejahendſten Menſchen ſetzen, der alles ſo wie es war und iſt, wieder haben will, in alle Ewigkeit, unerſättlich Da capo rufend! „Der traf freilich die Wahrheit nicht, der das Wort nach ihr ſchoß vom Willen zum Daſein," ſagt Zarathuſtra von Schopenhauer. Seine Parole iſt: „Nicht Wille zum Leben, ſo lehre ich dichs; ſondern Wille zur Macht."

Mit dieſer Formulierung glaubt Nietzſche über Darwin hinauszuſchreiten und den „achtbaren aber mittelmäßigen Engländer" zu korrigieren. Die demokratiſche Idioſynkraſie gegen alles, was herrſchen will, habe ſelbſt die ganze Phyſiologie und Lehre vom Leben ergriffen und ihr einen Grundbegriff, den der Aktivität, eskamotiert. In „Jenſeits von Gut und Böſe" betont Nietzſche ſcharf: „Leben iſt weſentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindeſtens, mildeſtens Ausbeutung." Und im „Zarathuſtra" heißt es: die Entwicklung eines Dinges beſtehe in der Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, an ihm ſich abſpielenden Überwältigungsverſuchen. Wo gekämpft wird, kämpft man um Macht. Man darf Malthus nicht mit der Natur verwechſeln. Anpaſſung iſt nur eine Aktivität zweiten Ranges, eine Reaktivität. Alles Lebendige will ſeine Kraft auslaſſen, — dies und nicht die Selbſterhaltung iſt der Grundtrieb des Lebens. Gegen die aus dieſer Theorie ſich ergebende Naturauffaſſung iſt Darwins Kampf ums Daſein ein bloßes Kinderſpiel: „Gewaltſamkeit, Sklaverei, Gefahr auf der Gaſſe und im Herzen, das Furchtbare, Tyrannenhafte, Schlangenhafte im Menſchen dient ſo gut zur Erhaltung der Spezies Menſch wie das Gegenteil". „Mißhandelt und quält die Menſchen! Treibt ſie zum äußerſten, den einen wider den anderen, das Volk gegen das Volk! Dann flammt vielleicht aus einem beiſeite fliegenden Funken der dadurch entzündeten, furchtbaren Energie das Licht des Genius empor." „So ſpricht der rote Richter: Was mordete doch dieſer Verbrecher? Er wollte rauben. Aber ich ſage euch: Seine Seele wollte Blut, nicht Raub. Er dürſtete nach dem Glück des Meſſers. Seine arme Vernunft begriff dieſen Wahnſinn nicht und überredete ihn: Was liegt am Blut, ſprach ſie: Willſt du nicht zum mindeſten einen Raub dabei machen?" „Faſt alles, was wir höhere Kultur nennen, beruht auf der Vergeiſtigung und Vertiefung der Grauſamkeit."

So liegt der Weg klar vor uns, auf welchem Nietzſche zum „Immoraliſten" wurde, wie er ſich ſelber nennt. Er geſteht mit rührender Naivität, er habe ſich bei der Kritik der Moral „faſt allein mit ſeinem großen Lehrer Schopenhauer auseinanderzuſetzen" gehabt. Er hielt die europäiſche Kultur für einen unheimlichen „Umweg zum Europäer-Buddhismus, zum Nihilismus." So kam er zu dem entſetzlichen Reſultat: „Was gut und böſe iſt, weiß noch niemand." Ja er meinte, alle Werte umdrehen zu müſſen, weil er die bisherige Moral für ſchuld daran hielt, daß eine an ſich mögliche, höchſte Mächtigkeit und Pracht des Typus Menſch niemals erreicht würde. Er wollte neue Werte auf neue Tafeln ſchreiben. Er las es den meiſten Menſchen „in den Mienen, daß ſie ihn gründlich mißverſtehen und daß nur das Tier in ihnen ſich freut, eine Feſſel abwerfen

zu dürfen.“ Und in der Morgenröte ſagt er: „Ich leugne nicht, daß viele Handlungen, welche unſittlich heißen, zu vermeiden und daß viele, welche ſittlich heißen, zu tun und zu fördern ſind. Aber ich meine das eine wie das andere aus anderen Gründen als bisher.“

Und merkwürdig, indem nun Nietzſche beginnt, neue Werte auf die neuen Gütertafeln zu ſchreiben, da entlehnt er dieſelben dem Chriſtentum und gerät dadurch mit ſeinen eigenen Prinzipien in Widerſpruch. Während ſonſt die feindſeligen Inſtinkte es ſind, die Nietzſche als die Kräfte des aufſteigenden Lebens feiert und die den Rohſtoff ſeiner Moral bilden, aus denen er ſein „Gold macht“, kommt jetzt auf einmal das Leiden als die edelſte Tugend zum Vorſchein. Während vorher der Egoismus heilig geſprochen wird, erſcheint jetzt die Hinopferung als die am meiſten lebenſteigernde Kraft, zwar nicht die Hinopferung für das Ganze, aber für die wenigen Übermenſchen, welche den Sinn und Zweck des Ganzen bilden ſollen. Hiebei gelangt Nietzſche zu dem merkwürdigen Reſultat, daß er die ſittlichen Forderungen der chriſtlichen Moral nicht verneinen, ſondern überbieten will. Die ſittlichen Anforderungen, welche er ſtellt, ſind zwar nicht höher, aber ſie ſind ſchwerer, düſterer, heroiſcher als die chriſtlichen. Weit entfernt iſt er, dem Luſtgefühle etwa die Stelle einzuräumen, die ſie in der engliſchen Moral oder im griechiſchen Hedonismus inne hatte. Er will durchaus nicht, daß der Menſch den Becher der Luſt und der Ausſchweifung austrinke. Im Gegenteil. Das Trachten nach dem Luſtgefühl, das ſein ſtändiger Vergleich des ſittlichen Ideals mit der „blonden Prachtbeſtie, dem Löwen“, zu inſinuieren ſcheint, vergleicht er mit dem „grünen Weideglück“; ein ſolcher Standpunkt iſt ihm der der Herdentiere, der Schafe und Schweine; ein ſolches Genußmenſchentum iſt ihm der Typus des letzten Menſchen, den er mit dem Erdfloh vergleicht. Nicht die Luſt iſt das Oberſte in der Moral, ſondern das Leiden: „Ihr wollt womöglich das Leiden abſchaffen. Und wir? Wir wollen es womöglich noch höher und ſchlimmer haben, als je es war. Wohlbefinden, wie ihr es verſteht, das iſt ja kein Ziel. Das ſcheint uns ein Ende. Die Züchtung des Leidens, des großen Leidens, wißt ihr nicht, daß nur dieſe Züchtung alle bisherigen Erhöhungen des Menſchen geſchaffen hat?“ „Die geiſtigſten Menſchen erleben bei weitem auch die ſchmerzhafteſten Tragödien. Aber eben deshalb ehren ſie das Leben, weil es ihnen die größte Gegnerſchaft entgegenſtellt. Es beſtimmt beinahe die Rangordnung, wie tief einer leiden kann.“ Nietzſche ſelbſt war ein tief Leidender. Er ſchrieb 1883 an Frau Baumgartner: „Ich will es ſo ſchwer haben als nur irgend ein Menſch es hat.“ „Wer die Vergrößerung des Menſchen will, der darf nicht davor zurückſchrecken, Leiden zuzufügen. Leiden können iſt das wenigſte. Aber nicht an der Not und Unſicherheit zugrunde gehen, wenn man großes Leid zufügt und den Schrei dieſes Leidens hört, das iſt groß, das gehört zur Größe.“ (V 245.) Mißverſtändniſſe dieſes Satzes ſchließt Nietzſche aus: „Wer als Arzt der Menſchheit dienen will, dem darf törichtes Mitleid nicht im entſcheidenden Augenblick die hilfreiche, feine Hand lähmen.“ Das iſt doch eine durchaus chriſtliche Wendung des im Schrifttum Nietzſches ſo ſchroff hervorgekehrten Kampfes gegen das Mitleid.

Geradezu Triumphe feiert in Nietzsches Phantasie die christliche Idee des Opfers und damit der Liebe, die doch in seinem System eigentlich keinen Platz hat. Wie eine Morgenröte leuchtet ihm das Land des Übermenschen entgegen. Vertreiben will er die Menschen aus allen Vater- und Urvaterländern, um ihr ganzes Sehnen zu richten auf das Kinderland, wie er in einer seiner glücklichsten Wortprägungen sagt. Allein wie Moses dereinst das gelobte Land von der Spitze des Berges Nebo aus sehen durfte und dabei die Weisung erhielt „hineinkommen sollst du nicht," so verlangt Nietzsche vom Menschen das heroische Opfer der Selbstentsagung für das dereinstige Kinderland. „In die Höhe will es sich bauen mit tausend Pfeilern und Stufen, das Leben selber. In weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten. Darum braucht es Höhe. Steigen will das Leben und sich steigend überwinden. Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft, jener Zukunft, die ich schaue. Euer Kinderland sollt ihr lieben, das neu entdeckte im fernsten Meere. Nach ihm heiße ich eure Segel sichten und suchen. O welche vielen Meere rings um mich, welch dämmernde Menschenzukünfte! Wie vieles ist noch möglich! Des Menschen Fernstes, Tiefstes, Sternenhöchstes, seine ungeheure Kraft!" „Das Meer stürmt, alles ist im Meere. Wohlan, wohlauf, ihr alten Seemannsherzen!"

Zu diesem Paradiese sind wir nur die Brücken und Stege, die abgebrochen werden, damit der Übermensch kommen kann. Gleich den eisigen Gletscherstegen, welche die Sonne schmilzt, wenn die Gemse sie überschritten hat, sind wir selber. Nietzsche fordert von der Einzelpersönlichkeit nichts geringeres als sich zu opfern, unterzugehen um des Übermenschen willen. Dieser bildet den Maßstab alles sittlichen Handelns. „Ich liebe alle die, welche ein schwerer Tropfen sind, einzeln fallend aus der dunklen Wolke, die über den Menschen hängt. Sie verkünden, daß der Blitz kommt, und gehen als Verkündiger zugrunde. Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke. Dieser Blitz aber heißt Übermensch." „Ich liebe die, welche nicht erst hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein, sondern die sich der Erde opfern, daß die Erde einst des Übermenschen werde." „Ich habe eine Frage für dich allein, mein Bruder. Wie ein Senkblei werfe ich diese Frage in deine Seele, daß ich wisse, wie tief sie sei. Du bist jung und wünschest dir Kind und Ehe. Aber ich frage dich: Bist du ein Mensch, der ein Kind sich wünschen darf? Bist du der Siegreiche, der Selbstbezwinger, der Gebieter der Sinne, der Herr deiner Tugenden? Oder redet aus deinem Wunsche das Tier und die Notdurft? oder Vereinsamung oder Unfriede mit dir?"

Besonders aber da, wo Nietzsche das Ideal des vornehmen Menschen zeichnet, des „rohen, harten, mächtigen Granitmenschen", da fließen reichlich Lichtstrahlen aus der von ihm verworfenen, christlichen Moral in sein Bild ein. Die heilig gesprochene Selbstsucht geht unvermerkt und ohne Aufsehen in den durchaus christlichen Begriff der Selbstbeherrschung über: „Der vornehme Mensch ehrt in sich den Mächtigen, auch den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust gegen sich Strenge und Härte übt und Ehrerbietung

vor allem Strengen und Harten hat. Der Glaube an ſich ſelbſt, der Stolz auf ſich ſelbſt gehört zur vornehmen Moral." Deshalb nennt er es „Zeichen der Vornehmheit, die eigene Verantwortlichkeit nicht abgeben wollen, nicht teilen wollen; ſeine Vorrechte und deren Ausübung unter ſeine Pflichten rechnen". „Die Bereitwilligkeit zu großen Verantwortungen, die Hoheit herrſchenden Blicke und Niederblicke, das langſame Auge, welches ſelten bewundert, ſelten heraufblickt, ſelten liebt." Vornehm iſt „der Herr ſeiner Tugenden, der Überreiche des Willens, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, der wie ein Souverän verſpricht, ſchwer, ſelten, langſam." „Freiheit heißt, daß man den Willen zur Selbſtverantwortlichkeit hat, die Macht über ſich und ſein Geſchick."

Und wenn es an den Kraftſtellen Nietzſches ſchien, als ſei es ihm buchſtäblich ernſt, daß „das Böſe des Menſchen beſte Kraft ſei," ſo fehlt es anderwärts nicht an Hinweiſen, daß er an „Erziehung und Verwendung der böſen Triebe" denkt, und ſo iſt es wohl auch zu verſtehen, wenn er in der Schrift „Menſchliches, Allzumenſchliches" die guten Handlungen „ſublimierte" böſe Handlungen heißt, oder wenn er anderswo ſagt: „Erſt muß die Schlange zum Drachen geworden ſein, damit einer an ihr zum Helden werden kann." „Gegen die wilden Energien wehren wir uns ſolange, als wir ſie nicht zu benutzen verſtehen, und ſolange nennen wir ſie böſe." Und wenn es ferner heißt „Das Böſe iſt der härteſte Stein dem höchſten Schaffenden", ſo iſt klar, daß hier eine andere Schätzung des Böſen hereinſpielt, als Nietzſche ſie in ſeinen Prinzipien ausſpricht.

Selbſt A. Riehl, der an keinen chriſtlichen Einſchlag denkt, iſt es aufgefallen, daß Nietzſche jede Art Größe in das Bild des vornehmen Menſchen einträgt, ſchließlich ſogar die „Höflichkeit des Herzens", das Mitleiden. So heißt es in „Jenſeits von Gut und Böſe": „Ein Mann, der ſeinen Zorn und ſein Schwert hat, und dem die Schwachen, Leidenden, Bedrängten, auch die Tiere, gern zufallen und von Natur zugehören, kurz ein Mann, der von Natur aus Herr iſt, wenn ein ſolcher Mann Mitleiden hat, nun dieſes Mitleiden hat Wert." (VII 269.) Man vergleiche damit, wie Nietzſche, namentlich in der „Morgenröte", den Gedanken Darwins auf die Spitze treibend das Mitleid läſtert als den Multiplikator des Elends, den Konſervator alles Elenden, das Hauptwerkzeug, mittels deſſen die ſouveränen Religionen das Geſetz der Entwicklung durchkreuzen und den Typus Menſch auf einer niedrigen Stufe feſthalten.

Wenn deshalb A. Riehl es an Nietzſche rühmt, er habe am gründlichſten den Peſſimismus überwunden, nämlich den romantiſchen eines Richard Wagner, durch den dionyſiſchen Peſſimismus, welcher mit Zarathuſtra ein Fürſprecher des Lebens und darum des Leidens iſt, welcher das Furchtbare, das jedem Daſein anhaftet, ſelbſt aufſucht, ſo muß hier unſer Widerſpruch einſetzen. Wenn Nietzſche von dieſem dionyſiſchen Peſſimismus ſagt, er ſei ein Ausfluß des Wohlſeins, der überſtrömenden Geſundheit des Daſeins, ein Leiden an der Überfülle ſelbſt, eine verſucheriſche Tapferkeit des ſchärfſten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt als nach dem würdigen Feinde, an dem ſie ihre Kraft erproben kann, ſo ſollte er ſich hiefür nicht auf Dionyſos d. h. das helleniſtiſche Lebensideal berufen. Gewiß hat es Menſchen gegeben, welche nach

Leiden und Tod sich gesehnt haben, die in Freude bebten vor dem Schmerz als Freund, vor dem Tode als Erlöser, als der Trennung des Herzens von den geschaffenen Dingen, der Vernichtung aller Träume, aller Täuschungen, aller Sünden, als dem Ende der Zeit, dem Beginn der Ewigkeit, dem Zerreißen des Schleiers, welcher Gott unseren Augen entrückt. Allein es waren Christen, keine Hellenen, auch keine Stoiker. Mit der Glut unerhörter Leidenschaft zeichnet ja Nietzsche das Ideal seines Übermenschen an den Himmel: „Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind, tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Unerschöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde." Aber wenn er auch nicht später selbst an diesem Übermenschenideale irre geworden wäre und ausgerufen hätte, der Mensch ist ein Ende, — wie soll ein Mensch das tiefe tragische Leiden lieben und aufsuchen, bloß damit dereinst einige Übermenschen kraftstrotzend in den neuen Urwäldern herumklettern und die übrige Herde Menschheit, die unheilbar Mittelmäßigen, die viel zu Vielen, die Überflüssigen zu „unvollständigen Menschen, Sklaven, Werkzeugen herabdrücken und vermindern" können? Die Liebe zum Leiden und damit alles, was Nietzsche zur Veredlung seines Ideals herbeizieht, läßt sich einem naturalistischen Fundamente nicht aufpfropfen. Diese christlichen Begriffe sind aus dem Leben organisch herausgewachsen und verlieren jeden Sinn, wenn man dieses Leben selbst von Grund aus umstürzen will.

Es ist deshalb von Nietzsches Grundsätzen aus ganz inkonsequent, wenn er, der so oft den Hymnus singt auf den „heiligen Verbrecher", der den Ausspruch tat, „die schrecklichen Energien, das, was man das Böse nennt, sind die kyklopischen Architekten und Wegbauer der Humanität", wenn dieser selbe Nietzsche Zarathustra also zum Jüngling sprechen läßt: „In die freie Höhe willst du; nach Sternen dürstet deine Seele. Aber auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit. Sie bellen vor Lust in ihrem Keller, wenn dein Geist alle Gefängnisse zu lösen trachtet. Reinigen muß sich auch noch der Befreite des Geistes. Rein muß noch ein Auge werden. Nicht das ist die Gefahr des Edlen, daß er ein Guter werde, sondern ein Frecher, ein Höhnender. Einst dachten sie Helden zu werden. Lüstlinge sind es jetzt. Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich dich, o Jüngling, wirf den Helden nicht weg in deiner Seele!"

Solche Stellen beweisen, daß Düringer im Unrecht ist, wenn er Nietzsches Standpunkt theoretisch den des gemeinen Verbrechers nennt. Allein dieser Kritiker hat praktisch Recht, wenn wir die Wirkungen von Nietzsches Schrifttum ins Auge fassen. Er sagt mit Recht: „Die Hauptnietzscheschwärmer sind junge Kaufleute, welche den Tag über Mühe haben, einen ordentlichen kaufmännischen Brief zu schreiben oder ihre Bücher korrekt einzutragen, die dann am Abend durch die Lektüre von Zarathustra sich entschädigen. Oder es sind junge Schauspieler und Kunstschüler, die das Bedürfnis fühlen, sich ästhetisch anregen zu lassen, aber durch ein ernsteres Studium ihren Geist nicht anstrengen wollen. Diese modernen Zukunftsmenschen, die mehr oder minder unter dem Einflusse der ersten Safttriebe der Jugend stehen, schwärmen für den Übermenschen. Besonders

aber in den Halbweltkreisen, in den chambres séparées, ist Nietzsches Philosophie eine nie versiegende Quelle geistiger Unterhaltung."

Das Tragische aber ist, daß Nietzsche die Mißverständnisse direkt beabsichtigt: „Unsere höchsten Einsichten müssen als Verbrechen klingen, wenn sie denen zu Ohren kommen, die nicht dafür geartet und vorbestimmt sind." „Ich will Zäune um meine Gedanken machen, so sagt er selbst, damit die Schweine und die Schwärmer nicht in meine Gärten brechen." Wie die Schweine die abgefallenen und wurmstichigen Früchte genießen, welche über die Gartenmauer fallen und im Schmutz zertreten liegen, so sollen diese Leser seine Worte im Munde führen, ohne seinen Sinn zu verstehen. In seiner Jugend wünschte er sich nur ein paar Leser, die man bei sich in Ehren hält, und im Übrigen keine Leser. Denn „Herden sind nichts, auch wo sie dir nachlaufen." Auf dem Zenith seines Wirkens aber erstrebte er nichts Geringeres als „eine Überwindung der Menschheit durch Lehren, an denen sie zugrunde geht, ausgenommen die, welche es aushalten."

VI. Nietzsche und der Ewigkeitsgedanke.

Zu den Stellen, aus denen die Psychiater Nietzsches Geisteskrankheit bei Abfassung seines Hauptwerkes folgern wollen, gehört das Mitternachtslied im „Zarathustra": Den mitternächtlichen Glockenschlag wählt er als Symbol dafür, daß während alle schlafen, ihm die große Offenbarung wurde. Er möchte augenscheinlich erinnern an eine andere Himmelsbotschaft, welche dereinst lichtumflossen um Mitternacht auf Bethlehems Fluren ertönte: Ehre sei Gott in der Höhe und den Menschen Friede!

Also um die mitternächtliche Stunde eilen die Schallwellen des Glockenschlages friedlich, aber tief in die Nacht hinaus:

Eins: o Mensch gib acht!
zwei: was spricht die tiefe Mitternacht?
drei: ich schlief, ich schlief!
vier: aus tiefem Traum bin ich erwacht!
fünf: die Welt ist tief!
sechs: und tiefer als der Tag gedacht!
sieben: Tief ist ihr Weh!
acht: Lust tiefer noch als Herzeleid!
neun: Weh spricht: vergeh!
zehn: doch alle Lust will Ewigkeit!
elf: will tiefe, tiefe Ewigkeit!
zwölf.

Das ist doch kompletter Wahnsinn, ruft ein Kritiker aus. Dem ist nicht so. Es ist hier eine geniale Zusammenfassung von Nietzsches Entwicklungsgang gegeben. Zuerst ist Nietzsche ein Schlafender und Träumender gegenüber den tiefen Rätseln des Lebens; dann geht die entsetzliche Großartigkeit des Daseins in Schopenhauers Philosophie ihm auf, wie in grellem nächtlichen Wetterleuchten, der Pessimismus. Dann ringt seine Seele sich empor und verlangt Lust, Lebensbejahung, und endlich stößt sie den Schrei aus nach dem Lichte, nach der Überwindung der Nacht, nach der Sonne des Tages, nach der Ewigkeit.

Im August 1883, so erzählt uns Nietzsche selbst, wanderte er am See von Silvaplana, in hoher Gebirgsluft 6000 Fuß jenseits von Mensch und Zeit, als er an einem hochaufgetürmten Felsblock unweit Surlei Halt machte. Hier wurde er von einem Gedanken überfallen wie von einem Blitz aus heiterem Himmel. Dieser Gedanke erschütterte ihn furchtbar. In der „Fröhlichen Wissenschaft" spricht er sich hierüber also aus: „Wie, wenn dir eines Tages oder Nachts ein Dämon in deine einsamste Einsamkeit nachschliche und dir sagte: Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzähligemale leben müssen, und es wird nichts Neues daran sein, würdest du dich nicht niederwerfen und mit den Zähnen knirschen und den Dämon verfluchen, der so redete? Oder hast du einmal einen ungeheueren Augenblick erlebt, wo du ihm antworten würdest: du bist ein Gott und nie hörte ich Göttlicheres!" Es ist also der Gedanke der ewigen Wiederkunft des Gleichen, welcher wie kein anderer Nietzsches Seele stürmisch erregt hat: „Ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder, allzuklein auch der größte! Und ewige Wiederkunft noch des Kleinsten! Ach, Ekel, Ekel, Ekel!" „Jeder Schmerz, jede Lust, und jeder Gedanke und Seufzer, und alles unsäglich Kleine und Große dieses Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge, und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins wird immer umgedreht und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" Ähnlich läßt er Zarathustra sprechen: „Diese langsame Spinne, die im Mondschein kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Torwege zusammenflüsternd, von ewigen Dingen flüsternd, müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?" „Alles geht, alles kommt zurück, ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf. Ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, alles wird neu gefügt. Ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder. Ewig bleibt sich treu der Ring des Seins."

Nietzsche erschöpft sich in Bildern, um die Gemütsbewegung zu schildern, welche diese Idee in ihm hervorrief: „Ach abgrundtiefer Gedanke, der du mein Gedanke bist, wann finde ich die Stärke, dich graben zu hören und nicht mehr zu zittern?" Ganz ausschweifend ist die Schilderung, die er in dem Kapitel „Die stillste Stunde" im Zarathustra entwirft. In einer stillen, stillen Stunde kommt ihm ein Gedanke von großer Wichtigkeit: „Da sprach er ohne Stimme zu mir: Du weißt es, Zarathustra! Und ich schrie vor Schrecken bei diesem Flüstern. Und das Blut wich aus meinem Gesichte. Aber ich schwieg. Da sprach es abermals zu mir: Du weißt es, Zarathustra, aber du redest es nicht! Und ich antwortete endlich gleich einem Trotzigen: Ja ich weiß es, aber ich will es nicht reden! Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: Du willst nicht, Zarathustra? Verstocke dich nicht in deinem Trotz! Und ich weinte und zitterte wie ein Kind: Ach ich wollte schon! Aber wie kann ich es? Da sprach es wieder ohne Stimme zu mir: Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich! Und ich antwortete: Ach es ist mein Wort? Wo bin ich? Ich warte des Würdigeren. Ich bin nicht wert, an ihm auch nur zu

zerbrechen." Nietzsche meint, dieser Gedanke sei so groß, daß er den Menschen umwandeln oder zermalmen müsse. „Die Frage bei Allem und Jedem, willst du dies noch einmal und unzählige Male, würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen." (Fröhliche Wissenschaft.) Als Zarathustra seine letzte Tiefe ans Licht gestülpt hatte, mußte er seine Seele mit neuen Liedern heilen, um sein großes Schicksal zu tragen, das noch keines Menschen Schicksal war. „Ich mache die große Probe: wer hält den Gedanken an die ewige Wiederkunft aus? Diese Frage soll alle Bande auflösen und alle Weltmüden hinaustreiben und ihr sollt sie ausstoßen, mit jeder Verachtung überschütten oder in Irrenhäuser sperren, sie zur Verzweiflung treiben. Immer mehr wird dieser Gedanke siegen. Die nicht daran glauben, müssen ihrer Natur nach endlich aussterben. Nur wer sein Dasein für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig. Unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Utopist gereicht hat." Nur der Übermensch ist die lustvolle Vision, welche die Lehre aushält und damit züchtet. „Auf einen Augenblick den Übermenschen, dafür leide ich alles!" „Es gibt ein großes Jahr des Werdens, ein Ungeheuer von großem Jahr. Das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehen, damit es von neuem ablaufe und auslaufe!"

Soviel auch über diese Idee Nietzsches geschrieben wurde, es wurde nirgends plausibel gemacht, warum dieselbe von ihm mit einem so gewaltigen Apparat auf die Bühne geführt wurde. Daß Nietzsche nicht reiner Schauspieler ist, dürfte doch heute feststehen. Warum also legt er dem Gedanken der ewigen Wiederkehr solches Schwergewicht bei?

Im Tanzlied des Zarathustra, einem anmutigen Gleichnisreigen, spricht er es aus, daß dieser Gedanke die Schlußblume seines ganzen Gedankenbaues ist, wie die Kreuzesblume auf der Spitze eines gotischen Domes. Nietzsche beginnt zunächst damit, wie er zweifelte am Wert des Lebens: „In dein Auge schaute ich jüngst, o Leben, und ins Unergründliche schien ich mir da zu sinken. Aber du zogst mich mit goldener Angelrute. Spöttisch lachtest du, als ich dich unergründlich nannte," d. h. Nietzsche sieht, daß das Leben, so verführerisch es lockt, dennoch ein unergründlicher See ist, auf dem es keinen Halt gibt, in dem der Mensch untersinkt. Er fährt fort, nachdem er den Tanz geschildert: „Also sang Zarathustra. Als aber der Tanz zu Ende und die Mädchen fortgegangen waren, wurde er traurig. Die Sonne ist lang schon hinunter, sagte er endlich, die Wiese ist feucht. Von den Wäldern her kommt Kühle. Ein Unbekanntes ist um mich und blickt nachdenklich. Was lebst du noch, Zarathustra? Warum, wohin, wodurch, wohin, wo, wie? Ist es nicht Torheit, noch zu leben? Ach, meine Freunde, der Abend ist es, der so aus mir fragt. Vergebt mir meine Traurigkeit!"

Aber am Morgen, da er in den reinen, unschuldigen, blauen Himmel blickt, da steigt sein Mut wieder; da richtet er folgende Hymne an den azurnen Himmel: „O Himmel über mir, du Reiner, Tiefer! du Lichtabgrund! Dich schauend, schaudre ich vor göttlichen Begierden! In deine Höhe mich zu werfen, das ist meine Tiefe! In deine Reinheit mich zu bergen, das ist meine Unschuld. Wir sind Freunde von Anbeginn. Uns

iſt Gram und Grauen und Grund gemeinſam. Auch die Sonne iſt uns gemeinſam. Ich aber bin ein Segnender und Jaſager, wenn nur du um mich biſt, du Reiner, Lichter, du Lichtabgrund, in alle Abgründe trage ich dir nach mein ſegnendes Jaſagen. Zum Segnenden bin ich worden, zum Jaſagenden, und dazu rang ich lange und ward ein Ringer. Das aber iſt mein Segnen: Über jedwedem Ding als ſein eigener Himmel ſtehe, als ſein rundes Dach, ſeine azurne Glocke und ſeine ewige Sicherheit! — Denn die Dinge ſind getauft im Borne der Ewigkeit und Jenſeits von Gut und Böſe. Gut und Böſe ſelber ſind nur Zwiſchenſchatten und feuchte Trübſale und Zieh-Wolken."

Im Triumphlied, im Ja und Amenlied, ſagt Zarathuſtra zum fünften Siegel:

„Wenn ich dem Meere hold bin und allem, was Meeresart iſt; wenn jene ſuchende Luſt in mir iſt, die nach Unentdecktem die Segel treibt; wenn eine Seefahrerluſt in meiner Bruſt iſt; wenn je mein Frohlocken rief: Die Küſte ſchwand! Nun fiel mir die letzte Kette ab! — das Grenzenloſe brauſt um mich, weit hinaus glänzt mir Raum und Zeit — o ich liebe dich, o Ewigkeit, du hochzeitlicher Ring der Ringe! o ich liebe dich, o Ewigkeit!"

Zwei gewaltige Bilder ſind hier ineinander verſchlungen: einerſeits iſt die menſchliche Seele dargeſtellt unter dem großartigen Gleichnis der Fahrt auf dem grenzenloſen Meere, umbrauſt von den Stürmen des Lebens und der Unendlichkeit. Auf der anderen Seite iſt ihre Sehnſucht dargeſtellt unter dem Bilde des hochzeitlichen Ringes, des Verlobungsringes, des Symbols der tiefſten, leidenſchaftlichſten, treueſten menſchlichen Liebe. Öfters wiederholt Nietzſche, daß nie eine andere Liebe in der Tiefe ſeiner Seele Wurzel geſchlagen habe als die Liebe zur Ewigkeit. „Denn ich liebe dich, o Ewigkeit, du hochzeitlicher Ring der Ringe!"

Der Zuſammenhang dieſer ganzen Reihe der herrlichſten und bezauberndſten Bilder iſt in nüchternen Worten leicht dargelegt: Das Leben lockt mit ſeiner goldenen Angelrute. Nicht mit Schopenhauer und Richard Wagner konnte Nietzſche ſich entſchließen, den Untergang zu wollen, das Nirvana, das Nichts. Wenn er wie ein Ertrinkender unterſinken wollte im Leiden des Lebens, da zog ihn dieſe goldene Angelrute wieder heraus. Er ſieht die ſinkende Abendſonne. Übergolden will auch er das Daſein, wie die ſinkende Abendſonne, daß auch der ärmſte Schiffer noch mit goldnem Ruder rudert. Die Lebensfreude malt er unter dem Bilde des Tanzes. Es iſt durchaus nicht ein grelles Wetterleuchten des Deliriums, ſondern eine bewußte Einkleidung ſeines Gegenſatzes gegen den ernſten chriſtlichen Gottesbegriff, wenn er ausruft: „Nur im Tanze weiß ich der höchſten Dinge Gleichnis zu reden. Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verſtünde!"

Allein nun kommt mit jener Naturnotwendigkeit, mit welcher dem goldnen Abendrot die finſtere, feuchte Nacht folgt, die Enttäuſchung. Das Leben iſt kein Freudentanz. Die bittere Seite kommt, der Leidenskelch, für jeden Menſchen, auch den glücklichſten. Nun will der Menſch doch am Leben wieder verzweifeln. Da kommt das Morgenlicht, die Morgen-

röte, der tiefe, blaue Himmel vor Sonnenaufgang, der einen langen Tag verheißt. Dieſer Morgenhimmel iſt Nietzſches Ausblick auf die Ewigkeit.

Wir ſtehen hier bei einem entſcheidenden Punkte in Nietzſches Entwicklung, die uns wieder zeigt, daß er keineswegs ein unſittlicher Geiſt war, ſo ſehr auch ſeine Worte dies oftmal inſinuieren möchten.

Eine dreifache Stufenfolge muß nach Nietzſche der Menſch in ſeiner Entwicklung durchmachen: Zuerſt muß er Laſttier ſein und alles tragen, was die Menſchheit bisher geſchaffen hat, d. h. alle ſittlichen Vorſchriften, die bisher galten, nimmt er auf ſich. Den Entwicklungsgang der Menſchheit ſtudiert er und will alle geſchichtlich gewordenen Gebote erfüllen. Dann geht er in die Wüſte, d. h. in die Einſamkeit philoſophiſcher Weltbetrachtung und muß zum Löwen werden. Alles muß brechen. Die Jahrtauſende alten Werte von Gut und Bös muß er zerbrechen. Die Freiheit muß ſich der Löwe erringen, aber nicht um bloß zu zerbrechen, ſondern neue höhere Werte müſſen geſchaffen werden. Dazu muß der Menſch dann drittens zum Kind werden. Mit der Reinheit und Unſchuld eines Kindes ſchafft er ſeine Werte, ſucht er ſich eine neue Welt: „Unſchuld iſt das Kind und Vergeſſen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus ſich rollendes Rad, eine erſte Bewegung, ein heiliges Jaſagen.“ Alſo Nietzſches Geiſt ringt ſich empor zur Sehnſucht nach einer neuen Sittlichkeit. Keineswegs will er bei ſittlichem Schlamm und Schmutz ſeine Befriedigung ſuchen, ſondern er verlangt für den Menſchen eine neue, reinliche Sittlichkeit mit der Unſchuld eines Kindes.

Aber nun tritt die Kriſis ein. Das war die Haupttheſis des Chriſtentums wie des Idealismus geweſen, daß die Erſcheinungswelt der Sinne nicht höchſte Norm des Sittlichen Sollens ſein könne. Alles Irdiſche iſt vergänglich und flieht vorüber wie ein Schatten. Der Idealismus aller Zeiten hatte deshalb geſagt: Die wahre Sittlichkeit muß in unvergänglichen, ewigen Werten wurzeln. Nun hatte aber Nietzſche mit aller Energie ſich in den Gedanken hineingebohrt, daß jeder Jenſeitsgedanke als lebensfeindlich abzuweiſen ſei, daß nur im Diesſeits das Leben blühe nach den Worten des Dichters: „Freut euch des Lebens, weil noch das Lämpchen glüht! Pflücket die Roſe, eh' ſie verblüht!“

Nietzſche war ein zu tiefer Pſychologe, um die große Tatſache zu überſehen: Des Menſchen Innerſtes ſchreit nach Ewigkeit. Und könnte der Menſch für ſich ſelbſt auf Ewigkeit verzichten, er kann es nicht für jene, die er liebt. Am Grabe derer, die unſerem Herzen Alles geweſen ſind, ſchreit die menſchliche Seele nach Ewigkeit.

Dieſer Ruf nach Ewigkeit muß in Nietzſche furchtbar ſtark geweſen ſein. Darum traf ihn der Gedanke an die Wiederkunft aller Dinge wie ein Blitzſtrahl in finſterer Nacht, der ihm einen Ausweg aus dem Urwald ſeiner Ideen zu zeigen ſchien: Unſer ſittliches Handeln iſt deshalb von bleibendem Werte, iſt nicht bloß das Kräuſeln des Schaumes auf der Meereswoge, weil, was wir tun, millionenmal in der Ewigkeit wiederkehrt. Die Frage bei jedem Tun: Iſt es ſo, daß es unzähligemale wiederkehren kann, iſt das größte Schwergewicht für unſer Handeln, meint Nietzſche.

Daß Alles ewig wiederkehrt, genau ſo wie es ſchon dageweſen iſt, daß alſo das tiefſte Geheimnis der Welt ein ewiger Kreislauf ſei, das hat ſchon Pythagoras ein halbes Jahrtauſend vor Chriſtus gelehrt. Nietzſche wollte zehn Jahre Naturwiſſenſchaften ſtudieren, um dieſen Gedanken beweiſen zu können. Er kam aber nicht dazu. Die ganze Idee lag dem helleniſtiſchen Denken im Blute. Auch innerhalb des Chriſtentums hat dieſelbe noch gewaltige Wellen geworfen in der alexandriniſchen Schule, in welcher mancher im Anſchluß an Origenes ſagte, die Geiſter der Engel und Menſchen befinden ſich ewig auf einem reinigenden Durchzug durch das Weltfeuer. Es gebe keinen Himmel und keine Hölle als definitive Entſcheidungszuſtände, ſondern wie der Tau vom Himmel niederfällt und wieder im Nebel emporſteigt, ſo ſtürzen ewig die Engel in die Hölle und ſteigen die Teufel in den Himmel.

In der franzöſiſchen Philoſophie war dieſe Idee ſchon vor Nietzſche aufgenommen und phantaſtiſch aufgebaut worden. Reynaud, Figuier, Fourier, Blanqui, Le Bon, hatten ſie vertreten. In Deutſchland hatte zuletzt Guſtav Theodor Fechner mit beſtrickender Phantaſie ein ähnliches Syſtem mit den Grundſätzen der Allbeſeelung und der ewigen Wanderung entworfen. Aber auch ſchon das Volksgemüt kennt den Kern des Gedankens in der ſinnreichen, uralten Sage von Ahasver (Robert Hamerling), wenn auch hier andere Motive hineinſpielen.

Nach all dieſen Syſtemen wäre der Menſchengeiſt nicht mit der Geburt in die Welt getreten, ſondern ſchon Millionen Jahre auf der Wanderung begriffen. Durch unendliche Seinsweiſen hindurch wäre der Geiſt aus unberechenbarer Ferne gekommen; „Wahrlich, durch hundert Seelen ging ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen," ſagt Nietzſche; „manchen Abſchied nahm ich ſchon. Ich kenne die herzbrechenden letzten Stunden." Nur einen Augenblick bleibt die Seele an die Erde geknüpft, um dann ihre Wanderung durch das Sternenmeer fortzuſetzen, durch das zahlloſe Heer der leuchtenden Himmelskugeln, wie Fechner es beſchreibt, und ſo kommt es, daß einmal wieder alles ſo zutrifft wie jetzt vom größten bis zum kleinſten. „Von dieſem Torwege Augenblick läuft eine lange, ewige Gaſſe rückwärts. Hinter uns liegt eine Ewigkeit. Muß nicht, was laufen kann von allen Dingen, ſchon einmal dieſe Gaſſe gelaufen ſein?"

Man hat verſucht, Nietzſches Gedanken dadurch in den Kindheitsſtandpunkt der Wiſſenſchaft zurückzuverweiſen, daß man auf die unendlichen Konſtellationen des Raumes ſich berief, welche unerſchöpfliche Möglichkeiten zulaſſe. Das iſt oberflächlich. Einen unendlichen Raum gibt es nicht. Auch die Berufung Riehls auf die Antinomien des Unendlichkeitsbegriffs nützt nichts. Wie kam es nun, daß Nietzſche von der ganzen Idee ſo erſchüttert wurde, nachdem er früher ſelbſt den Gedanken des Pythagoras gekannt und verſpottet hatte? Nietzſche faßt das Problem tiefer als Pythagoras; darum iſt es nicht unaufrichtig, wenn er 1888 ſchrieb, höchſtens Heraklit könne die Idee Zarathuſtras gelehrt haben. Heraklit war der antike Hegel. Der moderne Hegel hatte den Entwicklungsgedanken zum erſtenmale wiſſenſchaftlich begründet. Er geriet dadurch in unlösbare Widerſprüche mit ſeinem Gottesbegriff. Im Menſchen erſt

ſollte Gott zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangen. In der langen Periode der erſten Erdbildung hätte er als blinde Naturmacht ſich bewegt. Mit der Entſtehung des Menſchengeſchlechtes ſei das erſte dunkle Bewußtſein ihm aufgedämmert, das volle Licht der reinen Selbſterkenntnis aber erſt in der abſoluten Philoſophie. Vergeblich ſuchten Hegels Schüler den Meiſter von dieſer Verzeitlichung Gottes zu reinigen. Wo war das Abſolute vor der erſten Erdbildung? An dieſer Frage mußte Hegels Syſtem zerſchellen. Noch fühlbarer hatte Schelling dieſe Schwierigkeit gemacht. Er hatte drei Perioden der Selbſtoffenbarung des Abſoluten unterſchieden. Von der dritten, zukünftigen, ſagte er: „Wenn dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein."

Damit war die Abſurdität auf die Spitze getrieben, das Abſolute verzeitlicht. Deshalb gab Schelling den Begriff der Entwicklung als eines unendlich fortlaufenden Prozeſſes auf und griff zur helleniſtiſchen Idee einer Apokataſtaſis, einer Rückkehr aller Dinge in Gott, zurück. An Stelle der Entwicklung tritt die Bewegung im Kreiſe. Aber auch damit war die Dialektik nicht am Ende. Warum ſollte dieſer Kreislauf nur einmal ſich vollziehen? Dieſe Frage ſtellte Nietzſche und ſtand ſo vor dem Weltjahr, dem großen Jahr der Babylonier, der kykliſchen Wiederkehr aller Dinge. Das Problem ſelbſt aber war ihm mitten aus dem Herzen des deutſchen Idealismus ausgebrochen. „Der Fortſchritt iſt bloß eine moderne Idee, das heißt eine falſche Idee." Wollte er nicht mit Schopenhauer beim Nichts enden, ſo blieb ihm logiſch gar kein anderer Ausweg.

Daß der Gedanke der ewigen Wiederkunft ein zweiſchneidiges Schwert ſei, fühlte Nietzſche ſelbſt, indem er im Zarathuſtra ihn begrüßt mit dem Ausruf: „O Ekel, Ekel, Ekel!" Dann aber rang er mit ſich ſelbſt, um ſich denſelben einzuverleiben. „Gegen die lähmende Empfindung der allgemeinen Auflöſung und Unvollendung hielt ich die ewige Wiederkunft."

Daß aber dieſe Idee ihm das nicht leiſten konnte, was er von ihr wollte, iſt wohl der Hauptgrund ſeines inneren Kampfes mit ihr. „Ich komme wieder mit dieſer Sonne, mit dieſer Erde, mit dieſem Adler, mit dieſer Schlange, nicht zu einem neuen Leben oder beſſeren Leben oder ähnlichen Leben, ich komme ewig wieder zu dieſem gleichen und ſelbigen Leben." Iſt das ein Erſatz für die chriſtliche Hoffnung, welche uns lehrt, daß wir die, welche wir geliebt, wiederſehen werden von Angeſicht zu Angeſicht? Es wäre, wie in der Fabel, wo eine Mutter in herzzerreißendem Schmerz ihr Kind ſucht, und ihm dann gegenüberſteht, ohne es zu erkennen. Iſt es ein Erſatz für das Chriſtentum, wenn wir auf dem Sterbebette, wenn der Menſch ſeinen letzten Seufzer aushaucht, uns ſagen könnten: Nach Millionen von Jahren werden wir vielleicht wieder zuſammentreffen, ohne uns zu erkennen? Niemands Leben iſt ein bloßer Freudentanz. Jeder Menſch hat Stunden in ſeinem Leben, daß es ein furchtbarer Gedanke wäre: Alles dies ſoll immer und ewig wiederkommen, die gleichen Qualen des Unglücks, des Treuebruchs, der Operation, des Sterbens! Man braucht nur konkret die Idee auszugeſtalten und ſie hält nicht Stand trotz Nietzſches Ausruf: „Die Roſenkrone der Freude werfe ich euch zu, meine Brüder. Lernt mir lachen! Das Lachen ſprach ich heilig."

Daß Nietzsche selbst dieses Empfinden hatte, beweist nichts psychologisch eindringlicher als der Schluß seines Hauptwerkes. Zweimal ist Zarathustra ins Tal gestiegen und hat den Menschen gepredigt. Er ist dann in seine Bergeshöhle zurückgekehrt. Jetzt wirkt seine Predigt. Die Menschen steigen zu ihm herauf, wie im vierten Teil des Werkes erzählt wird. Es sind die letzten Reste Gottes unter den Menschen, d. h. alle die Menschen der großen Sehnsucht, des großen Ekels, des großen Überdrusses; alle, die nicht leben wollen, es sei denn, sie lernen wieder hoffen, und kurz alle, welche die alten Werte überwunden und die neuen noch nicht gefunden haben, die Nihilisten. Es sind zwei Könige, ein Papst außer Dienst und ein Esel.

Und nun hält Zarathustra mit diesen seinen Gästen ein Abendmahl. Als er einen Augenblick seine Höhle verläßt und wieder zurückkehrt, fallen die Genossen in die alte Gottesverehrung zurück. Sie beten den Esel an. Sie sind alle wieder fromm geworden, ruft er erzürnt, sie beten, sie sind toll!

Es folgt dann das Eselsfest, eine brutale Verhöhnung des letzten Abendmahls Jesu, der ergreifendsten religiösen Szene des Christentums und eine Verhöhnung der Anbetung Gottes. Es ist einfach der Wahnsinn, der hier wie ein hereinbrechender Nebelschleier der Nacht Nietzsches Geist gefangen nimmt. Dies sieht man schon daraus, daß alles ästhetische Gefühl den feinen Geist hier verlassen hat.

Dagegen fügt sich der nun folgende Schluß des Ganzen wieder in den Gedankenzusammenhang ein. Zarathustra sagt seinen Gästen, daß er nicht auf sie gewartet, auf die letzten Reste Gottes unter den Menschen: „Nein, nein, dreimal nein, auf andere wartete ich hier in diesen Bergen und will meinen Fuß nicht ohne sie von dannen heben; auf Höhere, Stärkere, Sieghaftere, Wohlgemutere, solche die rechtwinkelig gebaut sind an Leib und Seele. Lachende Löwen müssen kommen. O meine Gastfreunde, ihr Wunderlichen, hörtet ihr noch nichts von meinen Kindern und daß sie unterwegs sind? Sprechet mir doch von meinen Gärten, von meinen glückseligen Inseln, von meiner schönen, neuen Art!" „Was gäbe ich nicht her, daß ich Eines hätte, diese Kinder, diese lebendige Pflanzung, diese Lebensbäume meines Willens und meiner höchsten Hoffnung!"

Und siehe, das Zeichen naht, das sie ihm plötzlich verheißt: Löwe und Taube, die Symbole der Stärke und der Unschuld: „Da aber geschah es, daß er sich plötzlich von unzähligen Vögeln umschwärmt und umflattert hörte; das Geschwirr vieler Vögel und das Gedräng um sein Haupt war so groß, daß er die Augen schloß, und wahrlich, einer Wolke gleich fiel es über ihn her, einer Wolke von Pfeilen gleich, welche sich über einen neuen Feind ausschüttet, aber siehe, hier war es eine Wolke der Liebe und über einen neuen Freund!" „Was geschieht nun? dachte Zarathustra in seinem erstaunten Herzen und ließ sich langsam auf dem großen Steine nieder, der neben dem Ausgang seiner Höhle lag. Da lag der Löwe zu seinen Füßen und schmiegte das Haupt an seine Knie. Die Tauben aber waren mit ihrer Liebe nicht minder eifrig als der Löwe. Zu den allen sprach Zarathustra: Meine Kinder sind nahe, meine Kinder! Dann wurde er ganz stumm. Und aus seinen Augen tropften Tränen herab

und fielen auf ſeine Hände. Die Tauben aber flogen ab und zu und ſetzten ſich ihm auf die Schulter und liebkoſten ſein weißes Haar und wurden nicht müde mit Zärtlichkeit und Frohlocken. Und plötzlich ſprang Zarathuſtra empor: Wohlan, der Löwe kam, meine Kinder ſind nahe! Meine Stunde kam. Dies iſt mein Morgen! Mein Tag hebt an! Herauf nun, herauf, du großer Mittag! — Alſo ſprach Zarathuſtra und verließ ſeine Höhle, glühend und ſtark wie eine Morgenſonne, die aus dunklen Bergen kommt."

Und hier ſchließt das Werk mit einigen unverſtändlichen Zeichen. Es ſind im Nachlaß mehrere Schlußentwürfe vorhanden. Aber keiner paßt. In einem heißt es: Es erſchallen Heroldrufe zu einem Roſenfeſt und Brautjubel ertönt. Aber Zarathuſtra ſtirbt als ein Siegender und Segnender. Alſo er ſtirbt, bevor das Paradies anbricht, und diejenigen, für welche es anbricht, ſterben auch und die Sanduhr der Welt rollt von Neuem mit ihrem Schmerz und Elend, ihrer Qual und Not — ewige Wiederkunft des Gleichen.

Das heißt doch: Zarathuſtra muß zum Schluß einſehen, daß ſeine Botſchaft Schein und Trug iſt. Wie die Fata Morgana, die Gebilde von ſchönen Städten und Schlöſſern in der Wüſte vor dem Auge des Fieberkranken, der dem Erdürſten nahe iſt, fliehen, ſo zerrinnt Nietzſche ſein Ewigkeitsgedanke unter den Händen.

VII. Nietzſche und der Gottesglaube.

Die Religion war Nietzſche niemals perſönliche Herzensſache. Er geſteht, daß der Atheismus es war, der ihn zu Schopenhauer führte, welcher die Entſcheidung ſeines Lebens wurde. Im Ecce homo ſagt er: „Eigentliche religiöſe Schwierigkeiten kenne ich nicht aus Erfahrung. Es iſt mir gänzlich entgangen, inwiefern ich ſündhaft ſein ſollte. Desgleichen fehlt mir ein zuverläſſiges Kriterium darüber, was ein Gewiſſensbiß iſt. Gott, Unſterblichkeit, Erlöſung, Jenſeits — lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerkſamkeit, auch keine Zeit geſchenkt habe, *ſelbſt als Kind* nicht. Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereignis. Er verſteht ſich bei mir aus Inſtinkt." Er zählte ſich deshalb nicht zu jenen, denen, wie er roh blasphemiſch es öfter ausdrückt, „der alte Gott ſtarb und ein neuer noch nicht in den Windeln liegt."

Trotzdem kann man Riehl recht geben, welcher ſagt, Nietzſche habe Ernſt und Tiefe in die religiöſe Frage gelegt. Als etwas Ungeheures empfindet er die Zerſtörung des Gottesglaubens, und ſein ganzes Lebenswerk erblickt er nur unter dem einen Geſichtspunkte, die Lücke auszufüllen, die dadurch in das Geiſtesleben der Menſchen geriſſen wurde. „*Wer das Große nicht mehr in Gott findet*," ruft er aus, „*der findet es überhaupt nicht mehr.* Er muß es leugnen oder ſchaffen." (XII 374.)

In der der mittleren Periode ſeines Schaffens (1879—1882) angehörigen Schrift „Fröhliche Wiſſenſchaft" findet ſich die bizarre, aber für ſeinen Gedankengang bezeichnende Stelle vom Totſchlag Gottes: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menſchen gehört, der am hellen Vormittag

eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: Ich suche Gott! Ich suche Gott! Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht mehr an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist Gott denn verloren gegangen, sagte der eine. Hat er sich denn verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiffe gegangen, ausgewandert? So schrieen und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken: Wohin ist Gott, rief er, ich will es euch sagen: wir haben ihn getötet, ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir das gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht alle zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab noch nie eine größere Tat! — Eine Weile schwieg der tolle Mensch und sah seine Zuhörer an. Und sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke zersprang und erlosch. Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert. Es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschheit gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit. Das Licht der Gestirne braucht Zeit. Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen noch immer ferner als die fernsten Gestirne. Und doch haben sie dieselbe getan." „Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt besaß, ist unter unseren Messern verblutet. Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um ihrer nur würdig zu erscheinen?" (V. 164.) Und in der grauenhaften Nacht des Wahnsinns kehrte ihm dann später der Gedanke wieder. Er sah in sich den Nachfolger des toten Gottes!

Wer also hat Gott getötet? so fragen wir Nietzsche. Etwa die fröhliche Wissenschaft, der wir die großen Errungenschaften des modernen Lebens verdanken? Nein, so muß er uns selbst antworten; denn ein Leibniz, ein Newton, ein Kepler beugten ihren Geist tief vor Gott. Was Nietzsche im Auge hat, sind die Systeme des deutschen Idealismus, welche sich in die Netze Spinozas verstrickten, deren Gedankenfäden zu Ende zu spinnen seine Lebensarbeit war. Hegel suchte die Welt zum Paradies zu verklären. Alles sollte in ihr vernünftig sein, nur eines nicht, das Höchste, Gott. Jedes Ding in Natur und Geschichte sollte einen Strahl des Lichtes in sich haben; nur eines nicht, Gott. Er hing wie ein trauriges dumpfes Nebelmeer über der Welt. Nur zeitweilig flammt ein Vernunftstrahl in ihm auf wie ein Blitz aus der Gewitterwolke, so oft er nämlich in einem menschlichen Bewußtsein mit der Geburt aufflammt und mit dem Tode erlischt. Denn unser Geist ist nach Hegel das Golgotha, die Schädelstätte des absoluten Geistes, das ist Gottes. Jede Sekunde schreitet Gottes Geist über Millionen Leichen weg und jagt nach neuen frischen Lebensformen, die ihm zum Bewußtsein seiner selbst verhelfen sollen, um in der nächsten Stunde ebenso viele Millonen Mal wieder zu erlöschen.

Und Schopenhauer hatte Bedenken getragen, einen Weltgrund noch Gott zu heißen, welcher, stockblind und stockdumm, nur durch unendliche Leiden soviel Vernunft erlangen kann, daß er seine Schöpfung bereut, aufhebt und verlangt, zugrunde zu gehen. Und Hartmann, der den Namen Gottes noch beibehielt, forderte, daß der Mensch sich selber opfere, um Gott zu erlösen, um dem leidenden Gott, der in der Schöpfung sich eingekerkert, in die selige Ruhe des Nichts zurückzuverhelfen und so die Torheit seiner Schöpfung wieder rückgängig zu machen.

Das war das letzte Wort der idealistischen Philosophie. War es da nicht naheliegend, zu sagen: Lieber gar keinen Gott als einen solchen!

Diesen pantheistischen Gott hat Nietzsche „getötet," nicht aber den christlichen. An den gewaltigen Beweisapparat, mit welchem die feinsten und größten Geister seit Jahrtausenden das Dasein eines weisen, liebevollen und gerechten Gottes bewiesen hatten, hat Nietzsche keine Hand angelegt, noch weniger an den Felsenbau, den das menschliche Herz mit seinen gewaltigen Argumenten aufgeführt hatte, an dem selbst Kant nicht zu rütteln wagte. Gegen den christlichen Gott, welcher nicht wie ein dumpf brütendes Nebelmeer, sondern wie die helle Sonne über der Schöpfung schwebt und sein Licht und sein Leben in alle Abgründe sendet, hat Nietzsche nur ein einziges, unsäglich frivoles Argument vorgebracht: „Was gehen mich eure Götter an? Und daß ich mein ganzes Herz euch offenbare, meine Brüder: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein? Also gibt es keine Götter!"

Man darf bei Beurteilung dieser ungeheuren Oberflächlichkeit Nietzsches Ausgangspunkt nicht vergessen. Er hatte keine andere Gotteslehre tiefer kennen gelernt als jene von Schopenhauer. Nach ihm ist der Weltgrund, der Wille zum Leben, erbärmlich. Alles, was er schafft, mißglückt ihm. Jedes Geschöpf bringt dem Schöpfer und Geschöpf einen Tropfen Lust und ein Meer von Schmerz. Eine andere Erlösung gibt es nicht als die Vernichtung. Von Schopenhauer und noch mehr von Wagner hatte Nietzsche unter dem für seinen Geist bestechenden Einfluß ihrer künstlerischen Persönlichkeit das Vorurteil eingesogen, dieser indische Wahnglaube sei der Kern des Christentums. Das ist grundfalsch. Nach christlicher Weltanschauung, ja schon nach Aristoteles ist der Weltschöpfer ein unendlich vollkommener Geist, der in sich selber alle Lebensschätze und deshalb eine unendliche Seligkeit enthält, der also nicht wie der Gott Schopenhauers und Hartmanns aus transcendenter Unseligkeit sich in den Strudel der Schöpfung gestürzt hat und dadurch noch unseliger geworden, vom Regen in die Traufe gekommen ist, sondern aus reiner Liebe hat er die Welt geschaffen; das Leben, das er schuf, war nichts Schlechtes, sondern etwas Gutes, Unschuldiges, Paradiesisches.

Schlagen Sie die erste Seite der Heiligen Schrift auf, die Schöpfungsgeschichte! Es ist, als hätte der Gottesgeist Jahrtausende vor dem modernen Pessimismus dessen Einwände vorweg nehmen wollen. So oft dort eines der herrlichen Schöpfungswerke Gottes erzählt wird, heißt es: Gott sah, daß es gut war. In Steinschrift widerlegen diese Refrainverse die Ansicht Nietzsches, daß nach christlicher Ansicht das Leben selbst schlecht sei und verneint werden müsse.

Nietzsche hat hier die Augen vor einer Tatsache geschlossen, die gerade ihm vor allem sich hätte aufdrängen müssen. Er schilderte mit seiner feurigen Phantasie gerade das am glänzendsten, was ihm fehlte, die körperliche Gesundheit. Deshalb findet er solche Freude an den Bildern blühender Leibeskraft, strotzenden Lebens, an Urwald und Tropen. Die Art, wie er dieses Leben auffaßt, ist klassisch und wird seinen Schriften einen ewigen Platz in der Literatur sichern. Allein törichter Wahn ist es, wenn er glaubt, das Christentum sei diesem Leben feindlich. Er, der seinen Stil an Luthers deutscher Bibel gebildet hat, hätte sehen müssen, daß in der Heiligen Schrift die Pracht des Lebens ergreifender, tiefer aufgefaßt ist als irgendwo in der Weltliteratur. Ja sogar die Bilder strotzender Gesundheit, die Meeres- und Urwaldstypen hätte er dort finden können. Kann die Pracht der Schöpfung und des Lebens wunderbarer gezeichnet werden als es in den Kapiteln 38—41 des Buches Job geschieht, wo Gott dem in der Tiefe seines Erdenelends versinkenden Dulder aus dem Wettersturme zuruft:

„Wo warest du, als ich die Erde gründete? Wer hat ihre Maße bestimmt und die Meßschnur über sie gespannt? Auf was sind ihre Pfeiler eingesenkt oder wer hat ihren Eckstein hingeworfen unter dem Jubel aller Morgensterne, da alle Gotteskinder jauchzten? Wer verwahrte hinter Toren das Meer, als es hervorbrach aus dem Mutterschoße, als ich Gewölk zu seinem Kleide machte und dichte Finsternis zu seinen Windeln, als ich ihm seine Grenze anwies und ihm Riegel und Tore setzte und sprach: Bis hieher sollst du kommen und nicht weiter und hier soll sich brechen deiner Wogen Übermut! Hast du je dem Morgen geboten und die Morgenröte angewiesen, daß sie die Säume der Erde faßte und abschüttelte alle Frevler der Nacht? Siehe, wie sie sich verwandelt wie rötliches Wachs, wenn das Siegel aufgedrückt wird, und wie die Erde strahlt in einem Festeskleide!“

In wunderbarem Bilde wird hier die Morgenröte geschildert, wie sie der Erde das Siegel der Schönheit aufdrückt, wie sie die Welt bei ihrem Säumen ergreift, um die Finsternisse und ihre Werke abzuschütteln, wie sie die Erde in ein rötlich strahlendes Lichtgewand hüllt. Und wie kann da die Welt und das Leben nach indischer Art als schlecht gelten, wenn es heißt, Gott habe ihren Grundstein gelegt unter dem Jubel der Morgensterne und unter dem Jauchzen der Gotteskinder? Und sind etwa Nietzsches Lebenstypen, besonders seine blonde Prachtbestie, der Löwe, schöner gezeichnet als in der Bibel das Roß und das Krokodil:

„Gibst du dem Schlachtrosse Heldenkraft? Bekleidest du seinen Nacken mit stattlicher Mähne? Machst du es springen wie die Heuschrecke? Sein prächtiges Schnauben, wie furchtbar! Es scharrt im Talgrunde und freut sich seiner Kraft. Es zieht aus, entgegen den Harnischen. Mit Toben und Ungestüm schürft es den Boden und hält nicht Stand, wenn die Trompete tönt. So oft die Trompete schallt, jubelt es und wittert den Kampf von ferne, der Anführer donnernden Ruf und das Schlachtgeschrei!“

Wo in der Weltliteratur findet sich ein ähnliches Bild natürlicher Lebensfülle wie hier dieser Hymnus auf die Edelgestalt des Schlachtrosses oder auch das Lied auf den an den höchsten Felsenzacken horstenden

Adler und ſeine nach Blut lechzenden Jungen? Vom Nilpferd heißt es: „Sieh an das Nilpferd, das ich ſchuf wie dich! Sieh die Kraft in ſeinen Lenden und ſeine Stärke in den Muskeln ſeines Leibes! Siehe ſein Schweif wie eine Ceder, ſeine Knochen wie Röhren von Erz! Seine Gebeine wie ein eiſerner Stab! Und das iſt nur der Erſtling von Gottes Welten. Wenn der Strom anſchwillt, bangt es nicht und bleibt ruhig, wenn der Jordan gegen ſeinen Rachen vordringt.“

Und das Krokodil: „Kannſt du ſeine Haut mit Stacheln ſpicken und ſeinen Kopf mit ſchwirrenden Harpunen? Wer hat ſeines Rachens Doppeltor geöffnet? Um ſeine Zähne ringsherum iſt Schrecken! Seine Augen gleichen der Morgenröte Wimpern. Seinem Rachen entfahren Fackeln, entſprühen Feuerfunken. Aus ſeinen Nüſtern dringt Dampf hervor, wie aus einem ſiedenden Topf mit Binſenfeuer. Sein Atem entzündet Kohlen. Sein Herz iſt feſt gegoſſen wie Stein, ſo hart wie ein unterer Mühlſtein. Wenn es auffährt, verzweifeln die Helden vor Furcht. Denn es achtet das Eiſen wie Heu und wie wurmſtichiges Holz das Erz. Wie Strohhalme gelten ihm Keulen und es lacht des Sauſens der Lanze. Sonnenſtrahlen ſind unter ihm; es bettet ſich auf Gold wie Leimen. Es macht die Tiefe des Meeres ſieden wie einen Topf. Hinter ihm leuchtet ein Pfad auf. Man hält die Fluten für Silberhaar. Auf alles Hohe ſieht es, ein König über alle Stolzen!“

Aber nicht bloß das, was für Nietzſche das Höchſte iſt, die leibliche Lebenskraft wird in der Heiligen Schrift gefeiert. Überhaupt das Leben in all ſeinen Tiefen wird in den Pſalmen mit wunderbarer Farbenpracht gezeichnet. Gewiß haben Schopenhauer und Nietzſche ein Weltgemälde von furchtbarem, künſtleriſchem Durchblick entworfen, haben Abgründe im menſchlichen Gemüt aufgedeckt, die vorher ſelten jemand geſehen hat, haben das menſchliche Herz – himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt — bis in ſeine feinſten Falten mit grellen Schlaglichtern photographiert und dadurch das Problem des Lebens in nie geahnter Weiſe in den Vordergrund gerückt. Allein ſo tief haben ſie es nicht vermocht, wie es in den Pſalmen geſchieht, von denen das Chriſtentum wie vom täglichen Brote lebt. Und reizender hat keine Lyrik die Welt im Charme des Lebensgenuſſes, im Lichte der Liebe geſchildert, als das Hohe Lied, welches die Kirche in allen Jahrhunderten als das Symbol ihrer höchſten geiſtigen Güter erwählt hat. Hätte Nietzſche all das beachtet, er hätte nie behaupten können, das Chriſtentum ſage grundſätzlich nein zum Leben, wie der düſtere Buddhismus.

Freilich, das Chriſtentum huldigt dem Grundſatz, den unſer größter deutſcher Idealiſt, Friedrich Schiller, ausgeſprochen hat: „*Das Leben iſt der Güter höchſtes nicht.*“ Höher als der Leib und ſeine Schönheit und Kraft ſteht die unſterbliche Seele. Höher als die Welt, als der Sinnenſchein, der ſie auch für Nietzſche iſt, ſteht uns das Jenſeits, der Ewigkeitshimmel. Aus dieſem Grunde tut das Chriſtentum das, was Nietzſches heftigſte Leidenſchaft herausfordert: Es liebt und unterſtützt die Leidenden. Damit, meint Nietzſche, erhält das Chriſtentum, was zum Untergange reif iſt, konſerviert künſtlich, was zugrunde gehen ſollte, verſchlechtert die Raſſe, pflanzt die Krankheit fort als Multiplikator des Elends,

als Konservator alles Elenden. Nietzsche meint, die Kranken und Schwachen sollen zugrunde gehen, und wir sollen ihnen dazu helfen. Ein furchtbares Wort. Was Darwin sich zu sagen scheute, hat damit Nietzsche grell und mit Flammenschrift an den Himmel geschrieben. Soll man also zur Sitte der Spartaner zurückkehren und die schwächlichen Kinder aussetzen und zertreten? Würden damit nicht oft die größten, segenbringendsten Geister der Menschheit vernichtet? Soll man die Kranken vernichten, dann wäre Nietzsche früh diesem Los verfallen, weil gerade sein kranker Körper viel Ursache für seine geistige Eigenart gewesen ist. Oder dachte Nietzsche als Philologe an die Sitte der uralten Italer, welche, aus späteren symbolischen Gebräuchen zu schließen, die Greise in die Tiber stürzten? Welche edlere Familie empfindet es nicht, daß ein armes krankes Mütterlein in seinem Krankenbette oft ein größerer Segen für das Haus ist, als ein gesundes Familienglied, durch ihre Erfahrung, ihr Beispiel, ihre Treue, ihr heroisches Leiden, ihr Gebet?

Gewiß hat die moderne Wissenschaft die furchtbaren Tatsachen der Vererbung entdeckt, an welchen die frühere Menschheit achtlos vorübergegangen ist. Sie hat gezeigt, wie Leichtsinn der Eltern ganze Generationen selbst auf Jahrhunderte vergiften kann. Das legt dem modernen Menschen eine ungeheure Gewissenspflicht auf. Aber daraus folgt nicht, daß man jeden Kranken, Unglücklichen aus der Welt schaffen soll. Wenn Nietzsche nach rohen, harten, mächtigen Granitmenschen schreit, wo sind diese im wirklichen Leben? Wie genügt oft ein Tag, um eine Eiche zu entwurzeln, den kräftigsten Menschen in ein Häuflein Elend zu verwandeln! Der einzige Halt, der sich da dem Menschen bietet, ist seine unsterbliche Seele, welche keinem Todesschicksal unterliegen kann, und einmal kommt die Stunde für jeden Menschen, wo er nicht mehr das aufrecht erhalten kann, was Nietzsche als das Höchste preist, den glühenden Hymnus auf das lachende, üppige, brausende, siegende Leben. Und auch die andere Stunde kommt, wo den Menschen nichts mehr aufrecht erhalten kann als der vertrauensvolle Aufschrei des verzweifelnden Herzens zu einem liebevollen Vater über den Sternen. Das ist der einfache, aber sichere Probierstein für Nietzsches Philosophie: sie wird umschwärmt von der unreifen Jugend, deren Phantasie in ihr einen unbegrenzten Spielraum findet. Sie verläßt den Menschen, sobald sein Dasein in die Tiefe geht, sobald er in die wirklichen Probleme des Daseinskampfes hineingestoßen wird, wie unter die grausamen Hämmer einer erbarmungslosen Maschine.

Und ist es denn wahr, daß die von Gott gebotene Liebe zu den Leidenden eine Verschwendung ist, wie Nietzsche sagt, daß dadurch den Starken das entzogen wird, was das Leben steigern könnte? Wenn in einer Großstadt neben hundert Palästen, die dem Lebensgenuß dienen, eine Klinik, ein Krankenhaus, ein Altersheim steht, soll man sie nach Nietzsches Rat „niederreißen und Luftkurorte bauen für die heiligen Verbrecher?" Als späte Frucht christlichen Geistes hat der moderne Staat begonnen, eine besondere Sorgfalt der Krankenheilung zuzuwenden und den Ärmsten und Unglücklichsten einen Sonnenstrahl in ihr trübes Dasein zu senden. Diese schönste Blüte christlicher Liebe wird kein moderner Entwicklungsapostel von dem Baume unserer Kultur so leichten Kaufes abbrechen.

Nietzſche hat eine furchtbare Gewalt der Leidenſchaft aufgewendet, um den chriſtlichen Gottesbegriff dadurch zu diskreditieren, daß er ein grelles, abſchreckendes Bild von den Folgen des aszetiſchen Ideals an den Himmel malte. Dieſes Ideal habe die Geſundheit, Schönheit, Raſſenkräftigkeit des Europäers zerſtört; es ſei das eigentliche Verhängnis in der Geſundheitsgeſchichte der ariſchen Raſſe. In blasphemiſcher Roheit verſteigt er ſich zu der Behauptung, nur die Alkoholvergiftung und die Syphilis ſeien ebenſolche Feinde des Lebens in der europäiſchen Kultur, wie das Chriſtentum.

Damit iſt Nietzſches Kritik am chriſtlichen Gottesbegriff widerlegt. Im „Antichriſt“ läßt er ſich zu Läſterungen frechſter Art hinreißen: „Der chriſtliche Gottesbegriff, Gott als Krankengott, Gott als Spinne, Gott als Geiſt — iſt einer der korrupteſten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden ſind. Er ſtellt vielleicht ſelbſt den Pegel des Tiefſtandes in der abſteigenden Entwicklung des Göttertypus dar.“ „Gott als Formel für jede Verleumdung des Diesſeits, für jede Lüge des Jenſeits.“ „Dieſer erbarmungswürdige Begriff des chriſtlichen Monotono-Theismus, dies hybride Verfallsgebilde aus Null, Begriff und Widerſpruch, in dem alle Dekadenzinſtinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben.“

Alles was Nietzſche gegen den chriſtlichen Gottesbegriff auf dem Herzen hatte, beruht auf dem großen Mißverſtändnis, daß er mit Schopenhauer Buddhismus und Chriſtentum in Eines ſah und daß er Darwins Gedanken bis ins Unerträgliche überſpannte: „Es gibt bei den Menſchen wie bei jeder anderen Tierart einen Überſchuß von Mißratenen, Kranken, Entarteten, Gebrechlichen, notwendig Leidenden. Die gelungenen Fälle ſind noch beim Menſchen die Ausnahme und ſogar in Hinſicht darauf, daß der Menſch das noch nicht feſtgeſtellte Tier iſt, die ſpärliche Ausnahme. Wie verhalten ſich nun die beiden genannten, größten Religionen zu dieſem Überſchuß der mißlungenen Fälle? Sie ſuchen zu erhalten, im Leben feſtzuhalten, was ſich irgendwie halten läßt. Ja, ſie nehmen grundſätzlich für ſie Partei, als Religionen für Leidende . . . Wenn ſie den Leidenden Troſt, den Unterdrückten und Verzweifelnden Mut, den Unſelbſtändigen einen Stab und Halt gaben, und innerlich Zerſtörte und wild Gewordene von der Geſellſchaft weg in Klöſter und ſeeliſche Zuchthäuſer lockten, was mußten ſie außerdem tun, um mit gutem Gewiſſen dergeſtalt grundſätzlich an der Erhaltung aller Kranken und Leidenden, d. h. an der Verſchlechterung der europäiſchen Raſſe zu arbeiten? . . . Die Starken zerbrechen, die großen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alle Inſtinkte, welche dem höchſten und wohlgeratenſten Typus Menſch eigen ſind, in Gewiſſensnot, Selbſtzerſtörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdiſchen und zur Herrſchaft über die Erde in Haß gegen die Erde und das Irdiſche zu verkehren, das ſtellte ſich die Kirche zur Aufgabe.“ „Menſchen, nicht hoch und hart genug, um am Menſchen als Künſtler geſtalten zu dürfen; Menſchen, nicht ſtark und fernſichtig genug, um mit einer erhabenen Selbſtbezwingung das Vordergrundgeſetz des tauſendfältigen Mißratens und Zugrundegehens walten zu laſſen; Menſchen, nicht vornehm genug,

um die abgründlich verschiedene Rangordnung zwischen Mensch und Mensch zu sehen — solche Menschen haben bisher mit ihrem ‚gleich vor Gott' über dem Schicksal Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet ist, der heutige Europäer."

Es wäre ungerecht, derartige Urteile als abschließende Lebensanschauung Nietzsches zu werten. Sie sind nur Vorboten seines Zusammenbruchs, zumal er im nämlichen Atemzuge schreibt: „Man hat ihnen (den beiden größten Religionen) Unschätzbares zu danken, und wer ist reich genug an Dankbarkeit, um nicht vor alledem inne zu werden, was z. B. ‚die geistlichen Menschen' des Christentums bisher für Europa getan haben?"

Solche Selbstwidersprüche sind das Zeichen gewaltigen inneren Kampfes. Bedenkt man, wie selbst Männer wie August Comte, der Gründer des Positivismus, sich vor der Tatsache gebeugt haben, daß alles Große in der europäischen Kultur auf das Christentum zurückgeht und aller Verfall derselben auf seinen Verfall, so trifft wenigstens auf diese Anschauungen Nietzsches zu, was er selbst im „Wandrer und sein Schatten" sagt: „Dieser Denker braucht niemand, der ihn widerlegt. Er genügt sich dazu selber."

VIII. Nietzsche und Darwin.

Als einen der tiefsten Gedanken Nietzsches haben wir diesen kennen gelernt: „Wer das Große nicht mehr in Gott findet, findet es überhaupt nicht mehr. Er muß es leugnen oder schaffen." „Meine Religion, wenn ich irgend etwas noch so nennen darf," so äußerte er sich schon 1875, „ist die Arbeit für die Erzeugung des Genius." Alle Wesen schufen bisher etwas über sich hinaus. Ihr habt den Weg vom Wurm bis zum Menschen gemacht. Einst waret ihr Affen. So müsse auch der Mensch den Übermenschen schaffen. — Wir sahen schon, in wiefern Nietzsche Darwins Prinzip noch als eine Verfälschung der Biologie aus demokratischen Tendenzen erklärt. Im Ecce homo betonte er scharf: „Anderes gelehrtes Hornvieh hat mich des Übermenschen wegen des Darwinismus verdächtigt. Selbst der von mir so boshaft abgelehnte Heroenkultus jenes großen Falschmünzers wider Wissen und Willen, Carlyle, ist darin wieder erkannt worden." Allein die Kritik hat trotzdem Nietzsches direkte Abhängigkeit von Darwin festgestellt. „Einst sagte man Gott", heißt es im zweiten Teil des Zarathustra, „wenn man auf weite Meere blickte. Nun aber lehre ich euch sagen Übermensch. Könntet ihr einen Gott schaffen?" Zweitausend Jahre sind ja, wie es im Antichrist heißt, dahingegangen ohne Entstehung eines neuen Gottes.

Seit Heraklit, dessen Satz „Alles fließt" das Altertum angestaunt hatte, ohne ihn zu begreifen, hat niemand solche enthusiastische Hoffnung auf den Entwicklungsgedanken gesetzt wie Nietzsche. Dies ist auch der wesentlichste Punkt, in welchem er über Darwin hinausging. Man könnte den Unterschied dahin formulieren, daß, so fremd das klingen mag, Nietzsches Entwicklungsgedanke idealistisch war, eine konkrete Einkleidung der Hegelschen Dialektik.

Der Grundsatz der modernen, naturwissenschaftlichen Entwicklungslehre, unendlich lange Zeiträume und unermeßlich kleine Schritte, hat Nietzsche, welcher den Boden der Tatsachen vollständig unter den Füßen verlor, keinen Augenblick Skrupel gemacht.

Der moderne Entwicklungsgedanke hatte zunächst keine religionsfeindliche Spitze. Was früher die Fabel erzählt hatte, daß alle hundert Jahre ein Vöglein seinen Schnabel an der Spitze eines Felsengebirges wetze und so in unendlichen Zeiträumen das Gebirge ins Meer trage, wurde in der modernen Wissenschaft zur Hypothese. Unsere Erde sei nicht eine starre, tote Masse, sondern arbeite ruhelos. Was heute auf den höchsten Zacken der Felsengebirge ist, war einst auf dem Meeresgrunde und wird einst dorthin wieder zurückkehren. Nicht in sechs Tagen ist die Welt geschaffen, sondern die aufgegrabene Erdrinde zeige uns, daß die Schöpfung Gottes Millionen Jahre schon bestehe. Wenn es heiße, Gott bildete einen Leib aus Staub, so sei damit nicht zu verstehen, so erklärte Darwin, daß Gott ein Modell von unserem Körper aus Lehm gebildet; nein, das Schriftwort sei unendlich tiefer. Vom Staub angefangen hat das Leben, aber nicht sofort ist daraus der Mensch geworden, sondern aus dem Staube blitzte ein Fünkchen von Leben auf, und dann langsam — langsam mahlen Gottes Mühlen, aber trefflich fein — in Jahrmillionen klimmt das Leben über unzählige Tierformen zum Menschen empor.

Darwin selbst hat das Dasein Gottes nicht geleugnet. Und in der Tat, warum sollte das neue Weltbild weniger ergreifend von der Majestät Gottes zeugen als das alte? Ist es nicht ein weit größeres Wunder, wenn der nicht über Jahrhunderte bloß, sondern über Jahrmillionen vorausblickende Gottesgeist in langsamer, Gottes würdiger Geduld den Leib des Menschen gebildet hat, als wenn er, nach Menschenart, wie das mittelalterliche Bild so rührend es darstellt, sich auf den Boden gekniet, von den Engeln den Staub sich hätte bringen lassen und aus dem fertigen, gesunden Leib des Adam eine Rippe ausgebrochen hätte, um Eva daraus zu formen?

Was hier die moderne Entwicklungslehre behauptete, schien die menschliche Erfahrung zu bestätigen. Wenn Darwin sagte, daß das Leben immer höher steige infolge von Selektion, von Auswahl des Gesunden, Schönen, Kräftigen, so wies er darauf hin, wie aus den kümmerlichen Blumen des Feldrains der Gärtner die satte Pracht adeliger Parkanlagen zu entwickeln verstanden habe. Diese Prachtblumen, diese Wunder der königlichen Ziergärten ist nur die sorgsam herbeigeführte höhere Lebensstufe der Feldblume. Wer ist nun in der Natur der Gärtner, der das Bessere auswählte, das Schlechtere wegwarf und so das Leben immer höher führte, bis das Köstlichste, der erste Vernunftstrahl, das Morgenrot der Menschlichkeit, aus dem Tiere aufleuchtete? Hier setzt die atheistische Tendenz der Darwinistischen Lehre ein: Dieser Gärtner und Züchter ist nicht der lichte, helle Gottesgeist, sondern ein Gespenst, das jeder Mensch fürchtet, das Schrecklichste, was der Mensch kennt, der mordende Krieg. Nirgends in der Natur herrscht Friede. Not und Hunger treibt die Natur in den Krieg. Verschwenderisch streut sie den Samen über das Land.

Aber die Erde ist zu klein. Milliarden wollen leben und die Mutter, die Erde, hat zu wenig Brot. Würden z. B. die Nachkommen eines der unfruchtbarsten Tiere, eines Elephantenpaares alle leben, so könnte nach 500 Jahren die Erde sie allein nicht mehr ernähren. Deshalb müssen die Geschöpfe miteinander um ihr Dasein kämpfen. Durch diesen Kampf entsteht eine Auswahl: Der Stärkere siegt, der Schwächere wird zertreten.

Dieser große Naturkrieg ist nun nach Darwin der innerste Hebel des Fortschritts. Es ist die Zahnradbahn, auf der das Leben mühsam immer höher sich emporschraubt. So kam es, daß der rohe Erdhummel, der seine Honigzellen wenig künstlich baute, durch den Kampf gegen den Hunger im Winter genötigt wurde, seine Wachszellen immer feiner und feiner zu bauen, um auf wenig Raum möglichst viel unterzubringen, und die heutige Wachszelle der Honigbiene ist etwas, was der berühmteste Mathematiker so ökonomisch und schön nicht machen könnte. So kam es, daß Ameisen, deren Fleiß ihre Arbeitslast nicht mehr bewältigen konnte, durch die Not beraten sich Sklaven einfingen und durch diese sich Dienste leisten ließen.

Nach diesem Prinzip sind wir also nach Darwin emporgeklommen aus dem Staub, von dem die Bibel spricht; von der empfindungslosen Urzelle bis zu den grandiosesten Erscheinungen des Genius. Von der See her sind wir gekommen — auch dieser Gedanke klingt bei Nietzsche wieder — deshalb wechseln noch jetzt unsere primärsten Lebensfunktionen wie Ebbe und Flut.

Wie stellt sich also dazu das Christentum? Daß der Entwicklungsgedanke in seinem weitesten Sinne eine gewaltige Errungenschaft menschlichen Wissens ist, wer wollte das heute noch leugnen? Und eindringlich genug tönte von dem Triumphwagen der Forschung die Mahnung an die Theologie herüber, es nicht wieder zu machen wie zur Zeit des Galilei und Kopernikus, daß wir den herrlichen Entdeckungen eine dürre, ohnmächtige Buchstabenauslegung der Heiligen Schrift gegenübersetzen und unsere theologischen Fensterläden noch Jahrhunderte gegen die aufgegangene Sonne des Tageslichtes verschließen, da doch die größten Theologen, Paulus und Augustinus, sagten, daß derjenige der Heiligen Schrift die größte Ehre antut, der sie auslegt nach dem Grundsatze: Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig! — Und hätten doch schon geistvolle Kirchenväter eingesehen, daß, wenn es in der Schrift heißt: Gott brach eine Rippe dem Adam aus, um Eva daraus zu schaffen, daß hier die Rippe nur das altersgraue, aus der Urzeit und Kinderzeit der menschlichen Sprache stammende Sinnbild für das ist, was wir modern das Herz nennen! Nicht ein buchstäblicher Vorgang sollte erzählt sein, sondern ein hohes Ideal aufgestellt werden dafür, daß in der christlichen Ehe eine himmlische Einheit der Gesinnung und des Herzens bestehen solle.

Noch ist die Entwicklungslehre über ihr wissenschaftliches Kindheitsstadium kaum hinausgekommen. Aber vom theologischen Standpunkte aus kann man die Meinung vertreten, daß es gar keine religiöse Frage ist, ob es eine Urzeugung gibt, ob in der Geschichte der Welt die gewaltige Kluft zwischen Empfindungslosen und Empfindenden nach prästabi-

liertem Allmachtsakte Gottes oder durch einen eigenen Schöpfungsakt ausgefüllt wurde. Es würde die Fundamente des Christentums auch durchaus nicht erschüttern, wenn in 100 Jahren oder in 500 Jahren der Wissenschaft der Beweis gelänge, daß der Mensch seinem Leibe nach (nicht der Seele nach) aus dem Tierreiche sich entwickelt hätte.

Drei Sterne dagegen sind es, welche unauslöschlich über jeder lebendig rieselnden Quelle wahrer Religion leuchten müssen: Der persönliche, vernünftige Gottesgeist, der die Entwicklung regiert und mit majestätischer Sicherheit zu ihren letzten Zielen leitet; die unsterbliche Seele, welche, wie schon der Heide Aristoteles (nach der ohne Zweifel richtigen Interpretation Brentanos) erkannte, nicht aus der Entwicklung hervorgehen kann; der freie Wille, der, wenn auch nur ein Kleines, in die Entwicklung eingreifen kann.

Gerade die moderne Entwicklungslehre hat uns Eines enthüllt, was man vor Darwin gar nicht geahnt hatte, daß nämlich die Natur in ungeheurer Tiefe ein System von Zweckmäßigkeit darstelle. Darwin hatte gar keine Ahnung von den Konsequenzen seiner Entdeckung der Mimikry: Wenn manche Schmetterlinge, um sich vor ihren Verfolgern zu schützen, auf der Oberseite ihrer Flügel die täuschende Farbe von Blättern annehmen, und wenn auf diesen scheinbaren Blättern sogar noch die verheerenden Wirkungen des Insektenfraßes nachgeahmt sind, so daß der Feind wirklich ein auf dem Boden liegendes, zerfressenes Blatt statt des lebendigen Schmetterlings vermutet, so ist damit die philosophische Möglichkeit des Zufalls weit überschritten. Einzelzwecke von ganz bestimmtem und begrenztem Charakter mag ein blinder Weltwille erstreben. Allein wenn die Einzelzwecke, welche die Milliarden und Milliarden Wesen verfolgen, so zusammenstimmen sollen, daß ein Fortschritt für das Ganze und für das Einzelne daraus entsteht, dann muß der Faktor, der die Entwicklung leitet, intelligent sein. Wäre der Kampf ums Dasein es, der auf Gottes Thron sitzt, dann gibt es keinen Fortschritt. Aus diesem Kampf geht durchaus nicht notwendig das Beste hervor. Die Individuen, welche Pest, Hunger und Krieg überleben, sind weder die Besten, noch die Intelligentesten. Hierin hat Schopenhauer Recht gegen Nietzsche: Ist der Weltgrund blind, gibt es keinen persönlichen Gott, dann muß das Elend immer größer werden und ist unentrinnbar außer durch das Nichts. Kropotkin hat Darwin entgegengehalten, jede Hecke, jedes Wäldchen sei Zeuge, daß im Kampf ums Dasein nicht die Besten siegen, sondern die Dummen und die Schwachen durch ihre Masse.

Gibt es keinen intelligenten Gott als freien Weltenschöpfer, dann gibt es keine menschliche Freiheit. Hier stoßen wir auf den entscheidenden Unterschied zwischen Nietzsche und Darwin. Nietzsche leugnet einerseits den freien Willen: „Wir klagen die Natur nicht als unmoralisch an, wenn sie uns ein Donnerwetter schickt und uns naß macht. Warum nennen wir den schädigenden Menschen unmoralisch? Weil wir hier einen willkürlich waltenden freien Willen, dort Notwendigkeit annehmen. Aber diese Unterscheidung ist ein Irrtum." (II 104.)

Und andererseits stellt Nietzsche das überspannteste Freiheitsideal auf, welches es je gegeben hat. Im 4. Buch des „Willens zur Macht" wird die

Selbstverantwortlichkeit bis ins Ungeheure überspannt: „Auf dieser Bahn liegt die Zukunft des höchsten Menschen! Die größte Verantwortlichkeit tragen und nicht daran zerbrechen!“ Gerade das heilige, freie Schaffen feiert er immer wieder als sein höchstes Ideal: „Hinweg von Gott und Göttern lockte mich dieser Wille! Was wäre denn zu schaffen, wenn Götter da wären? Aber zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffenswille. So treibts den Hammer hin zum Stein. Ach ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder. Ach daß es im härtesten, häßlichsten Steine schlafen muß! Nun wütet mein Hammer grausam gegen dieses Gefängnis. Vom Steine stäuben Stücke. Was schert mich das? Vollenden will ichs. Denn ein Schatten kam zu mir. Aller Dinge Stillstes und Leichtestes kam einst zu mir. Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach meine Brüder, was gehen mich noch die Götter an?“

Und dabei hat Nietzsche Darwin gründlich, bis zur Lächerlichkeit mißverstanden. „Warum, sagt er, sollen wir nicht am Menschen zustande bringen, was die Chinesen am Baume zu machen verstehen, daß er auf der einen Seite Rosen, auf der anderen Birnen trägt? Jene Naturprozesse der Züchtung der Menschen, welche bis jetzt grenzenlos langsam und ungeschickt geübt wurden, könnten von den Menschen in die Hand genommen werden. Es könnten ganze Teile der Erde sich bewußtem Experimentieren weihen.“ „Es müssen Versuche auf Tausende von Jahren eingeleitet werden!“

Abgesehen davon, daß Nietzsche hier nicht sieht, was der gewöhnliche Mann aus dem Volke täglich erfährt, daß geistige Anlagen sich nicht vererben, ein solches Schaffen des Übermenschen hätte Darwin für die größte Naivität gehalten. Wenn das Leben nach ihm emporklimmt vom Wurm bis zum Affen, so geschieht das unbewußt und notwendig: nicht der Wurm will den Überwurm, der Affe den Überaffen schaffen. Nicht an einem Tage erfolgt ein solcher Aufstieg, sondern in unermeßlichen Zeiträumen. Ist der Mensch so unfrei wie die Wetterwolke, in deren Belieben es nicht steht, warmen Frühlingsregen oder verheerende Hagelschlossen niederzusenden, dann muß der Mensch Jahrmillionen warten, bis der Kampf ums Dasein und die Milliarden von Lebensbedingungen, die er nicht in der Hand hat, ihn höher tragen. Frei ist der Mensch gegenüber diesem Prozeß nicht, ebenso wenig als ein Sandkörnlein frei ist, auf dem ein Felsengebirge lagert. Nietzsches Ideal vom freien sittlichen Schaffen ist aus dem Christentum entlehnt; es paßt auf die darwinistische Entwicklungslehre so wenig wie ein seidener Fleck auf ein wollenes Gewand.

Eines aber ist jedenfalls unbezweifelbar, Nietzsches neue Gütertafeln sind grundsätzlich nichts anderes als die ethischen Konsequenzen des Darwinismus. Das ist nicht Zufall. Schon in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen“, also in der frühesten Periode seines Schaffens, läßt Nietzsche den Gedanken durchblicken, den er später tatsächlich ausgeführt hat, indem er seine Originalität durch Verschweigen des Namens Darwin schützen wollte: „Mit einer echten und ernst durchgeführten darwinistischen Ethik

hätte man den Philister gegen sich." Alle charakteristischen Züge der Lehre Nietzsches lassen sich von Darwins Standpunkt, soweit in demselben die Leugnung der unsterblichen Seele eingeschlossen ist, einfach und unanfechtbar ableiten. Nietzsches Anteil an der Kultur des 19. Jahrhunderts läßt sich kurz und klar dahin zusammenfassen, daß er der einzige ist, der eine Ethik des umgestürzten Weltbildes, des Darwinismus, geschrieben hat.

Die Grundlage der neueuropäischen Kultur mit ihren gewaltigen demokratischen Bewegungen ist das Humanitätsideal, die Gleichachtung alles dessen, was Menschenantlitz trägt, weil es nach christlicher Schätzung durch die unsterbliche Seele einen über alle Natur weit hinausragenden Wert besitzt. Nur wenigen Naturforschern ist eine Ahnung davon gekommen, was Darwins Lehre als Kulturproblem in ihrem Schoße birgt. In neuerer Zeit hat Max Steiner mit aller Energie darauf hingewiesen, wie der gemeinsame Chor aller mechanistischen Abstammungshypothesen darauf hinausläuft, das bisher so enthusiastisch gepriesene Humanitätsideal zu zerbröckeln. Feste Arten gibt es nicht mehr. Also bildet auch die Menschheit keine solche, wenn sie zur Übermenschheit emporsteigen soll. Sehr treffend bemerkt Steiner, wie in neuerer Zeit immer stärker die Strömung emporwirbelte, welche das Einheitliche im Menschen betonte, wie das Schlagwort von der Gleichheit und Brüderlichkeit im Verkehr kam und Sturm lief gegen alle Knechtschaft. Aber gerade während diese Bewegung siegreich einen Erdteil eroberte, stand eine wissenschaftliche Lehre auf, die den Boden der Humanität unterwühlte. Der merkwürdigste Zwiespalt, den die Geschichte kennt, brach auf. Je strotzender die Demokratie in der Politik sich blähen durfte, desto schmählicher unterlag sie in der Naturforschung. Und je weiter man die aristokratische Idee aus dem öffentlichen Leben verdrängte, desto souveräner schaltete sie im Reiche des Geistes. Hat nämlich der Mensch keine unsterbliche Seele, dann entsteht die Frage: Steht der Australneger oder ein Idiot dem höchsten Affen an Geistesmaß nicht näher als einem Kant oder Goethe? Schlängelt ein stufenweiser Fortschritt vom Niedrigsten zum Herrlichsten sich empor, dann wird die Kluft zwischen Mensch und Tier geringer, die zwischen Mensch und Mensch wird so ungeheuer, wie Nietzsche sie in seinen Dithyramben auf den Herrenmenschen aufgerissen hat.

Deshalb kennt die indische Philosophie keine Humanität, indem sie sagt, jedes Tier ist unser Bruder, so gut wie jeder Mensch. Der Inder stellt das Heilige auch in Tierfellen dar. Auch in ihnen, sagt er, schlummert das Höchste, das Leiden des Universums. Aber wenn die Inder durch diesen Grundsatz zur Ehrfurcht gegen das Tier hingerissen werden, so zieht der moderne Mensch daraus einen anderen Schluß. Er will nicht die staatsbürgerliche Gleichberechtigung des Affen verkünden. Nach Darwin darf der Mensch den niedrigern Menschen ebenso ausbeuten, wie das Tier. So sagt auch Nietzsche, Hellas und Rom, Babylon und Ägypten hätten ohne Sklaverei keine so hohe Kulturstufe erreicht. Oder wie Gobineau sagt: In San Domingo war vor der Aufhebung der Sklaverei eine Stätte, wo Reichtum und Eleganz der Sitten blühte. Die freigelassenen Sklaven hätten die Kultur vernichtet wie eine übergelaufene Düngergrube. In der Tat, die gewaltigen Baudenkmäler Ägyptens, die griechischen Tempel

und Säulenhallen, die meilenlangen römischen Wasserleitungen, die römischen Heerstraßen, die gewaltige Architektonik des römischen Rechtes, das alles hat die Menschheit mit erzwungener Arbeit vollbracht. Vom darwinistischen Standpunkt aus ist die Aufhebung der Sklaverei ein Verbrechen. Gott leugnen und die Sklaverei hassen, sagt Steiner, ist so viel, als Gott vom Throne stoßen wollen und vor seinen Geboten im Staube liegen.

Hier läßt Nietzsche die ganze Gewalt seiner Rede sprühen, um die Notwendigkeit einer Wiedereinführung der Sklaverei zu erweisen! „Eine grausam klingende Wahrheit stellen wir hin. Zum Wesen der Kultur gehört das Sklaventum. An dem Mangel an Sklaventum werden wir zugrunde gehen.“ (IX 153). „Nur auf dem Boden der Sklaverei konnte der wunderbare Lebensbaum der griechischen Kunst erwachsen.“ (145). „Es gibt kein giftigeres Gift als die Lehre von der Gleichheit der Menschen.“ „Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet mir die Gerechtigkeit: Die Menschen sind nicht gleich und sollen es auch nicht werden! Was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche!“ (VII 146.) „Das Leben ist ein Born der Lust. Aber wo das Gesindel mittrinkt, sind alle Brunnen vergiftet.“ (93.)

Trotzdem schwärmen sozialistische Führer und Arbeiter unter geistiger Führung des Judentums für Nietzsche.

Zu den Grundpfeilern des modernen Humanitätsideals gehört die Schätzung der Frau. Von Christus geht die Gleichstellung der Frau mit dem Manne aus. Jahrtausende hat es gebraucht, bis die christliche Lehre durchdrang, bis im Bürgerlichen Gesetzbuch des deutschen Reiches zum erstenmal ein moderner Staat die volle Gleichberechtigung der Frau ausgesprochen hat. Das Christentum hat die Stellung der Frau als Jungfrau, Gattin und Mutter geheiligt und mit Ehrfurcht erfüllt. Moderne Gottesleugner wollten noch an diesem Kulturideal der europäischen Bildung festhalten.

Vom Standpunkt des modernen Entwicklungsgedankens aus ist das ganz falsch, wenn man die Unsterblichkeit der Seele leugnet. Man lese Darwins Buch über die Abstammung des Menschen. Er sagt dort: Je weiter die Entwicklungsreihe emporsteigt im Reiche der Tiere, desto beträchtlicher wird der Unterschied der beiden Geschlechter, desto tiefer sinkt das Weib gegenüber dem Mann.

Auch hier hat Nietzsche den Gedanken Darwins mit Trompetenstößen verkündigt. Er spricht überall höchst geringschätzig vom Weibe, obwohl er in seinem Privatleben zart und rücksichtsvoll gegen das weibliche Geschlecht war. Er fühlte sich als Prophet des modernen Gedankens. Niemand hat nach Nietzsche die Entwicklung der Menschheit zum Übermenschenideal mehr aufgehalten als die Frau. „Wenn das Weib ein denkendes Geschöpf wäre, so hätte es, als Köchin seit Jahrtausenden, also im interessantesten Laboratorium der Welt, die größten physiologischen Tatsachen finden und die Heilkunst in seinen Besitz bringen müssen.“ „Ein Mann, der Tiefe hat in seinem Geist, kann über das Weib immer nur

orientaliſch denken. Er muß das Weib als etwas zur Dienſtbarkeit, zur Sklaverei Vorbeſtimmtes und nur in ihr ſich Vollendendes faſſen. Er muß ſich hier auf die ungeheure Vernunft Aſiens ſtellen, auf Aſiens Inſtinktüberlegenheit, wie dies ehemals die Griechen getan haben, die beſten Erben und Schüler Aſiens, welche, wie bekannt, von Homer bis Perikles mit zunehmender Kultur und Kraft Schritt für Schritt ſtrenger gegen das Weib, kurz orientaliſcher geworden ſind."

Alſo das Heiligtum der chriſtlichen Familie, die ſchönſte ſoziale Frucht des Chriſtentums, ſoll dem modernen Entwicklungsgedanken zum Opfer fallen. Durch die ungeheure Vernunft Aſiens, d. h. durch das alte längſt untergegangene Heidentum, das wir kaum noch aus der Sage kennen, ſoll das chriſtliche Licht wieder ausgelöſcht werden. All das Göttliche, Tröſtende, Heilige, Himmliſche, welches die chriſtliche Gattin, Mutter und Tochter in der europäiſchen Kultur geſchaffen, ſoll der Vernichtung anheimfallen. Das chriſtliche Humanitätsideal ſoll den rohen Sitten Aſiens zum Opfer fallen.

Endlich, wenn die Entwicklung des Menſchen rein natürlich wäre, wenn nicht die unſterbliche Seele des Menſchen als das höhere Ziel und die Krone der Entwicklung da wäre, dann hätte Nietzſche recht damit, daß man die Fallenden ſtoßen und den Unglücklichen helfen ſoll zugrunde zu gehen. Wenn die Entwicklung nur dadurch ſteigen kann, daß das Schwache durch Kampf ums Daſein ausgemuſtert wird, dann hat Nietzſche recht mit der Frage, welcher vernünftige Gärtner die kraftſtrotzenden Zweige beſchneide, um die kranken, vom Krebs angefreſſenen zu unterſtützen. Auch hier ſteht Nietzſche mit der ganzen ſo viel umſtrittenen Theorie der Umwertung aller Werte einfach auf den Schultern Darwins, da man nicht annehmen kann, daß es umgekehrt ſei. Wenn Darwin den Zank um den Futtertrog und den Trieb nach geſchlechtlicher Geilheit als die Brücken zum höheren Sein des Menſchen bezeichnet, ſo hätte er damit die bisherige Moral ſofort umſtürzen ſollen. Er hat es nicht getan. Die Heilkunde, ſagt Steiner mit Recht, iſt eine Schöpfung der Religioſität; Karl der Große führte ſie in die geiſtlichen Schulen ein, und bis zum 12. Jahrhundert gab es keine anderen als geiſtliche Ärzte. Der Darwinismus bedroht die Exiſtenz des Arztes. Denn der Arzt gehorcht dem Mitleid und der Liebe. Er ſteht im Bunde mit dem Glauben an die gemeinſame Mühſal der Menſchen und an die Qual der lebenden Kreatur. Ließe der Arzt ſich leiten von der darwiniſtiſchen Idee des über Leichenhügel emporſteigenden Lebens, er hörte auf, Arzt zu ſein.

„Warum", ſo ruft Darwin aus, „tun wir ziviliſierte Menſchen alles, um den Prozeß des Abſterbens zu hemmen? Warum bauen wir Aſyle für Schwachſinnige, Geiſteskranke? Warum wenden unſere Ärzte alles auf, jedes Leben bis zum letzten Augenblick hinauszuſchleppen, ob es ſiech iſt oder ſchwach oder unheilbar? Die Impfung z. B. erhält Tauſenden das Leben, die in früheren Zeiten wegen ihrer ſchwachen Konſtitution zugrunde gegangen wären. Auf dieſe Weiſe pflanzt ſich Schwäche und Elend fort. Warum das alles?"

Darwin ſelbſt glaubte noch an das Daſein Gottes und wagte die Unſterblichkeit der Seele nicht offen anzutaſten. Aber er wagte auch

eine bejahende Antwort nicht zu geben, wie ſie das Chriſtentum gibt. Selbſt das unglücklichſte Leben iſt eine Werkſtätte wertvoller, heroiſcher, ſittlicher Entſcheidung für das Jenſeits. Darwin antwortet deshalb: „Warum das? Ich weiß es nicht! Das Mitleid ſchadet ohne Zweifel dem Fortſchritt des Lebens. Aber unſere edlere Natur zwingt uns dazu.“

Auch hier iſt alſo Nietzſche mit ſeinem gewaltigen Kampf gegen die Moral des Mitleids und der Liebe nur der Interpret Darwins. Neu iſt bei ihm weſentlich nur der Mut der Konſequenz, mit dem er entſchloſſen ausruft: Schadet die Nächſtenliebe dem Aufſtieg des Lebens, dann fort mit ihr aus der europäiſchen Kultur! Freie Bahn für die freie Ausleſe!

In einem Punkte aber iſt Nietzſche der konſequenteſte aller Darwiniſten, indem er das Prinzip der Ausleſe auch auf die höchſten geiſtigen Werte, ja auf das Problem der Wahrheit ſelbſt anwendet. In „Jenſeits von Gut und Böſe“ will er unter darwiniſtiſchem Geſichtspunkte ſelbſt den Religionen einen gewiſſen Wert nicht abſprechen: „Der Philoſoph wird ſich der Religionen zu ſeinem Züchtungs- und Erziehungswerke bedienen. Der ausleſende, züchtende, immer ebenſowohl der zerſtörende als der ſchöpferiſche und geſtaltende Einfluß, welcher mit Hilfe der Religionen ausgeübt werden kann, iſt je nach der Art der Menſchen ein vielfacher und verſchiedener. Für die Starken, zum Befehlen Vorbereiteten und Vorbeſtimmten, in denen die Vernunft und Kunſt einer regierenden Raſſe leibhaft wird, iſt Religion ein Mittel mehr, um Widerſtände zu überwinden, um herrſchen zu können, als ein Band, das Herrſcher und Untertanen gemeinſam bindet und die Gewiſſen der letzteren, ihr Verborgenes und Innerlichſtes, das ſich gern dem Gehorſam entziehen möchte, den erſteren verrät und überantwortet. Insbeſondere gibt die Religion auch einem Teil der Beherrſchten Anleitung und Gelegenheit, ſich auf einſtmaliges Herrſchen und Befehlen vorzubereiten, jenen heraufkommenden ſtärkeren Klaſſen und Ständen nämlich, in denen durch glückliche Eheſitten die Kraft und Luſt des Willens, der Wille zur Selbſtbeherrſchung immer im Steigen iſt.“

Um dieſe merkwürdigen Ausführungen zu verſtehen, muß man wohl beachten, daß Nietzſche unter den heraufkommenden Klaſſen keineswegs die Arbeiter verſteht. Denn mit einem wahren Paroxismus wendet er ſich gegen die Arbeiterbewegung: „Die Dummheit liegt darin, daß es eine Arbeiterfrage gibt. Über gewiſſe Dinge fragt man nicht.“ „Es geht dem europäiſchen Arbeiter viel zu gut.“ Man ſolle, nachdem man törichterweiſe die Sklaverei abgeſchafft, wenigſtens die Verfeinerung der höheren Bildung nicht in den Arbeiterſtand dringen laſſen. „Will man Sklaven, ſo iſt man ein Narr, wenn man ſie zu Herren erzieht.“ (VIII 153.)

Unter den glücklichen Eheſitten iſt nicht etwa moderne Libertinage, ſondern die ſtrengere Auffaſſung der Monogamie zu verſtehen, weil ja die Selbſtbeherrſchung durch ſie gezüchtet werden ſoll. Ein chriſtlicher Lichtſtrahl ſpielt wieder in Nietzſches Ideen herein. Denn mit Recht bemerkt Steiner gegen Carneri, daß die Monogamie mit dem Darwinismus unvereinbar ſei.

Noch merkwürdiger iſt gegenüber Nietzſches ſonſtigen Prinzipien ſeine Art, wie er den Züchtungswert der Religion für die kleinen Leute in

derselben Schrift anerkennt: „Den gewöhnlichen Menschen, den Allermeisten, welche zum Dienen und zum allgemeinen Nutzen da sind und nur insofern dasein dürfen, gibt die Religion eine unschätzbare Genügsamkeit mit ihrer Lage und Art, vielfachen Frieden des Herzens, eine Veredlung des Gehorsams, ein Glück und Leid mit ihresgleichen und etwas von Verklärung und Verschönerung, etwas von Rechtfertigung des ganzen Alltags, der ganzen Niedrigkeit, der ganzen Halbtier-Armut ihrer Seele. Religion und religiöse Bedeutsamkeit des Lebens legt Sonnenglanz auf solche immer geplagte Menschen und macht ihnen selbst den eigenen Anblick erträglich ... Vielleicht ist am Christentum und Buddhismus nichts so ehrwürdig wie ihre Kunst, auch den Niedrigsten anzulehren, sich durch Frömmigkeit in eine höhere Scheinordnung der Dinge zu stellen und damit das Genügen an der wirklichen Ordnung, innerhalb deren sie hart genug leben — und gerade diese Härte tut not! — bei sich festzuhalten. Zuletzt freilich, um solchen Religionen noch die schlimme Gegenrechnung zu machen und ihre unheimliche Gefährlichkeit ans Licht zu stellen, es bezahlt sich immer teuer und fürchterlich, wenn Religionen nicht als Züchtungs- und Erziehungsmittel in der Hand des Philosophen, sondern von sich aus und souverän walten, wenn sie selbst letzte Zwecke und nicht Mittel neben anderen Mitteln sein wollen."

Während Nietzsche in seiner Jugend die Dogmen noch als „Symbole" der höheren Herzenswahrheiten gelten lassen wollte, schreibt er schon in dem Buche „Menschliches, Allzumenschliches": „In unsere Zeit hineingeboren, würde Schopenhauer unmöglich vom sensus allegoricus der Religion haben reden können. Er würde vielmehr der Wahrheit die Ehre gegeben haben, wie er pflegte, mit den Worten: Noch nie hat eine Religion weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich ins Dasein geschlichen."

Allein wir sind noch nicht am Ende. In der genannten Schrift betont Nietzsche, daß man die Irrtümer der Religion und die an ihre Stelle gesetzten Scheinbarkeiten der Metaphysik „nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und im Kopfe hat"; deshalb helfe gegenüber dem Ernst des Lebens nur, den feierlichen Leichtsinn Horazens wenigstens für die schlimmsten Stunden und Sonnenfinsternisse der Seele heraufzuschwören. Denn mit dem Christentum könne man sich nach dem gegenwärtigen Stand der Erkenntnis schlechterdings nicht mehr einlassen, ohne sein intellektuelles Gewissen heillos zu beschmutzen.

Aber wie steht es mit diesem intellektuellen Gewissen, mit dieser strengen Methode der Wahrheit im Kopfe und im Herzen, wenn es keine Wahrheit gibt? Und diese Konsequenz hat Nietzsche aus dem Darwinismus gezogen und hat das Verdienst, daß er als einziger diese letzte Konsequenz klar enthüllt hat.

Sehr bezeichnend ruft Nietzsche in der Genealogie der Moral aus: „Das sind lange noch keine freien Geister. Denn sie glauben noch an

die Wahrheit.“ Sein „freies Schweben über den herkömmlichen Schätzungen der Dinge,“ sagt ein Kritiker mit Recht, „ließ ihn auch über die Wahrheit hinausschweben.“

„Auf leidenschaftliche Geister wirkt ein Blick durch das Tor der Wissenschaft wie der Zauber aller Zauber. So heftig ist die Begierde nach dem Glück der Erkennenden. Geht es auch nicht durch alle Sinne, dieser Ton der süßen Lockung, mit dem die Wissenschaft ihre frohe Botschaft verkündet hat? In hundert Worten und im hundert ersten und schönsten: Laß den Wahn schwinden!“

In „Jenseits von Gut und Böse“ zieht er die letzte Folge aus dem Darwinismus, daß das ganze Erkennen illusionistisch ist: „Hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher geredet, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben. Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen das Urteil. Die Frage ist, wie weit es lebenfördernd, lebenerhaltend, vielleicht gar artzüchtend ist; und wir sind ungrundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile uns die unentbehrlichsten sind.“ „Derjenige Glaube siegte, erhielt sich, bei dem das Fortbestehen möglich wurde. Nicht der am meisten wahre, sondern der am meisten nützliche Glaube. Der Irrtum Vater des Lebendigen! Wenn wir alles Notwendige in unserer gegenwärtigen Denkweise feststellen, so haben wir nichts für das Wahre an sich bewiesen, sondern nur für das Wahre für uns d. h. das Dasein uns Ermöglichende auf Grund der Erfahrung, und der Prozeß ist so alt, daß Umdenken unmöglich ist. Alles a priori gehört hieher! Leben ist die Bedingung des Erkennens, Irren die Bedingung des Lebens, und zwar im tiefsten Grunde irren! Um des Erkennens willen das Leben lieben und fördern, um des Lebens willen das Irren, Wähnen lieben und fördern; dem Dasein eine ästhetische Bedeutung geben; unseren Geschmack an ihm mehren, ist die Grundbedingung aller Leidenschaft der Erkenntnis.“

„Die Kunst ist mehr wert als die Wahrheit,“ ist Nietzsches Grundsatz. In der Kunst aber heiligt sich die Lüge, der Wille zur Täuschung (IV 472). Die ganze Immoralität des Künstlers will deshalb Nietzsche erobern für seinen Stoff, die Menschheit — das sei die „Moral des Schaffenden.“

Wie für Schopenhauer ist für Nietzsche die Irrtümlichkeit der Welt das Sicherste und Festeste, dessen unser Auge noch habhaft werden kann; die Welt ist der Sonnenglanz auf dem Sande, den der Wanderer von ferne für Wasser hält: „Die höchste Wohlfahrt des Menschen liegt in Illusionen. Wenn man den Glauben hat, so kann man die Wahrheit entbehren. Das Leben braucht Illusionen, das heißt für Wahrheiten gehaltene Unwahrheiten.“ „Was zwingt uns überhaupt zur Annahme, daß es einen wesenhaften Gegensatz von wahr und falsch gibt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen, und gleichsam hellere und dunklere Gesamttöne des Scheins, verschiedene Valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?“

So ist Nietzsches Gedankenwelt nichts anderes als der mit allen Reizen einer blendenden Stilkunst auf die Bühne geführte Darwin. Freilich hat Nietzsche auch gegen Darwin den tötlichen Streich geführt mit seinem Ge-

danken der ewigen Wiederkunft aller Dinge. Denn dieſe allein und nicht ein ewiger Fortſchritt könnte das Ergebnis ſein, wenn der Zufall die Welt regiert. Deshalb heißt es in der Morgenröte — nach all den Dithyramben auf den Übermenſchen: „Wie hoch auch die Menſchheit ſich entwickelt haben möge, es gibt für ſie keinen Übergang in eine höhere Ordnung.“ Und im Antichriſt heißt es kurz und bündig: „Der Menſch iſt ein Ende.“

Aber freilich auch der Gedanke, den er damit halb bewußt an Stelle des darwiniſtiſchen ſetzen wollte, der ihn mit der Seligkeit berauſchte, ſeine Hand auf Jahrtauſende zu drücken wie auf Wachs; mit dem er die Geſchichte der Menſchheit in zwei Hälften ſpalten wollte; der Gedanke, von dem er wieder darwiniſtiſch meinte, die ihn nicht ertragen könnten, würden ausſterben — der Wiederkunftsgedanke war ein Wahn. „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unſer Leben! ſo meinte er, dieſer Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche nach einem anderen Leben hinblicken lehrten.“ Selbſt wenn der Gedanke nicht wahr wäre, „ſchon die Möglichkeit kann uns erſchüttern und umgeſtalten!“ „Dein Leben, dein ewiges Leben ſo leben, daß du wünſchen mußt, wieder zu leben, iſt unſere Aufgabe.“

Solche Ideen muß man praktiſch bewerten. Wird ſchon jemand einen Fußtritt getan haben aus dem Motiv, daß dieſer Tritt in alle Ewigkeit wiederkehren werde? Niemals! Nietzſche widerlegt ſich ſelbſt: „Sind nicht ſolchermaßen faſt alle Dinge verknotet, daß dieſer Augenblick alle kommenden Dinge nach ſich zieht? Alſo — ſich ſelber auch?“

Nietzſche bedenkt nicht, daß, wenn dieſe feſte Verknotung der Dinge der Grund der ewigen Wiederkunft iſt, dann darin kein Platz für die ſittliche Freiheit iſt. Wenn alles wiederkommt, iſt auch alles ſchon unendlich oft dageweſen und iſt es deshalb nicht möglich, durch freie Entſcheidung dem Augenblick das Abbild der Ewigkeit aufzudrücken. Vielmehr ſchließt dieſer Gedanke jedes ſittliche Motiv aus. Der Ewigkeitsgedanke iſt nur ein Nachhall des chriſtlichen Jenſeitsglaubens.

Noch in einem anderen entſcheidenden Punkte hat Nietzſche Darwins Ideen zu Ende gedacht, in der *Auffaſſung des Staates*. So weit treibt er den Gedanken der Ausleſe, daß ihm ein Volk nur ein Umſchweif der Natur iſt, um ſechs oder ſieben große Menſchen zu erzeugen. Vom Staate ſelbſt ſagt er:

„Alſo ſprach Zarathuſtra:

Staat was iſt das? Wohlan jetzt tut mir die Ohren auf; denn jetzt ſage ich euch mein Wort vom Tode der Völker.

Staat heißt das kälteſte aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch, und dieſe Lüge kriecht aus ſeinem Munde: Ich, der Staat, bin das Volk!

Wo es noch Volk gibt, da verſteht es den Staat nicht und haßt ihn als böſen Blick und Sünde an Sitten und Rechten.

. . . *Der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Böſen, und was er auch redet — er lügt; und was er auch hat, geſtohlen hat ers.*

Falſch iſt alles an ihm. Mit geſtohlenen Zähnen beißt er, der Biſſige. Falſch ſind ſelbſt ſeine Eingeweide . . .

Viel zu viele werden geboren. Für die Überflüſſigen ward der Staat erfunden.

Seht mir doch, wie er ſie an ſich lockt, die Viel-zu-Vielen! Wie er ſie ſchlingt und kaut und wiederkäut!

„Auf der Erde iſt nichts Größeres als ich. Der ordnende Finger bin ich Gottes!“ Alſo brüllt das Untier. Und nicht nur Langgeohrte und Kurzgeäugte ſinken in die Knie!

Ach auch in euch, ihr großen Seelen, raunt er ſeine düſteren Lügen!

Ja auch euch errät er, ihr Beſieger des alten Gottes! Müde wurdet ihr vom Kampfe, und nun dient eure Müdigkeit noch dem neuen Götzen . . .

Ja ein Höllenkunſtſtück ward im Staat erfunden, ein Pferd des Todes, klirrend im Putz göttlicher Ehren! . . .

Staat nenne ichs, wo alle Giftmiſcher ſind, gute und ſchlimme; Staat, wo der langſame Selbſtmord Aller das Leben heißt.

Seht mir doch dieſe Überflüſſigen! Sie ſtehlen ſich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weiſen. Bildung nennen ſie ihren Diebſtahl . . .

Seht ſie klettern, dieſe geſchwinden Affen, ſie klettern über einander hinweg und zerren ſich alſo in den Schlamm und in die Tiefe.

Hin zum Throne wollen ſie alle, ihr Wahnſinn iſt es, als ob das Glück auf dem Throne ſäße.

Oft ſitzt der Schlamm auf dem Thron, und oft auch der Thron auf dem Schlamme.

Wahnſinnige ſind ſie mir alle und kletternde Affen und Überheiße. Übel riecht mir ihr Götze, das kalte Untier: übel riechen ſie mir alle zuſammen, dieſe Götzendiener.

Meine Brüder, wollt ihr denn erſticken im Dunſte ihrer Mäuler und Begierden? Lieber zerbrecht doch die Fenſter und ſpringt ins Freie!

Geht doch dem ſchlechten Geruch aus dem Wege! Geht fort vom Dampfe dieſer Menſchenopfer! . . .

Dort wo der Staat aufhört, da beginnt erſt der Menſch, der nicht überflüſſig iſt, . . . dort wo der Staat aufhört, ſo ſeht mir doch hin, meine Brüder! Seht ihr ihn nicht, den Regenbogen, und die Brücken des Übermenſchen? —

Alſo ſprach Zarathuſtra.“ (VI 69 ff.).

Nicht als ob Nietzſche eine freiere Form des Staates gewünſcht hätte. Rußland, der deſpotiſche Sklavenſtaat Alexanders II, iſt ihm „die einzige Macht, die noch etwas verſprechen kann.“ (VIII 151).

Die kletternden Affen ſind es, die ihm den Staat verleiden d. h. die Staatsgrundidee, welche den Sklaven dem Herrenmenſchen gleichſtellt. Darum eifert er gegen die allgemeine Bildung („Sie ſtehlen ſich die Werke der Erfinder und die Schätze der Weiſen“). Die Gerechtigkeit, das Fundament der chriſtlichen Staaten, haßt Nietzſche, weil ſolche Nivellierung den Aufſtieg des Übermenſchen hindert, der nach darwiniſtiſchen Prinzipien nur auf den Schultern von Millionen Sklaven in die Höhe ſteigen kann.

Nietzsche, das ist unser Ergebnis, ist das letzte Wort des Idealismus. Mit diesem hat er eines bis zuletzt festgehalten: den illusionistischen Charakter der Welt als Vorstellung. Aber während er mit dem Enthusiasmus des Idealismus für die reine Erkenntnis begonnen, im Glück des Erkennens die Dreifaltigkeit der Freude gefeiert hatte; während er ausgerufen hatte: „Dem Lichte zu – deine letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis – dein letzter Laut!" ist ihm später auch dieses Ideal zerbrochen. Die Erkenntnis ist ihm ein Schleichweg zum Nichts, die (idealistische) Philosophie eine nihilistische Bewegung, die Wahrheit selbst ein Wahn. Er hatte erreicht, was er wollte, das Ideal aus all seinen Schlupfwinkeln zu vertreiben: „Das Ideal wird nicht widerlegt; es erfriert."

Zarathustras Worte trafen jetzt auf Nietzsche zu: „Habe ich noch ein Ziel, einen Hafen, nach dem mein Segel läuft? Was blieb mir noch zurück? Ein Herz, müde und frech; ein unsteter Wille, Flatterflügel, ein gebrochenes Rückgrat! Deine Gefahr ist keine kleine, du freier Geist und Wanderer. Du hast das Ziel verloren; darum hast du auch den Weg verloren!"

11. Charles Darwin und die Theologie.[1]

Heute sind es 334 Jahre seit dem denkwürdigen Tage, da Kaiser Maximilian II. durch Dekret aus Prag unserer Alma Julia feierlich die Rechte und Privilegien einer deutschen Universität verliehen hat. Fürstbischof Julius Echter von Mespelbrunn, der größte Sohn des Frankenlandes und einer der edelsten und weitblickendsten Männer der deutschen Geschichte, dessen Bild mit Recht in der Walhalla thront, hat damit im Herzen eines hochbegabten deutschen Stammes eine Kulturstätte errichtet, welche seinen Namen den fernsten Zeiten verkünden wird.

[1]) Rektoratsrede zum 327. Stiftungsfeste der Universität Würzburg am 11. Mai 1909. Seitdem diese Rede gehalten wurde, sind zwei hervorragende katholische Forscher, Erich Wasmann S. J. und Hugo Obermeier, bis zum Kriege Professor am paläontologischen Institut zu Paris, für die leibliche Abstammung des Menschen aus niedrigeren Arten eingetreten, natürlich unter voller Wahrung des dogmatischen Standpunktes. Es kann nicht in meiner Absicht liegen, zu dieser Frage Stellung zu nehmen. Meine Abhandlung hatte sich zum einzigen Ziele gesetzt, bei einem Anlaß, wo noch die anderen Fakultäten und speziell die Mediziner auf den Theologen hören, in möglichst weitherziger Weise die Stellung unseres Glaubens zum Entwicklungsgedanken darzulegen. In welchem Grade auch solche Gelehrte, welche nicht Darwinisten sind, von dem Entwicklungsgedanken und der Größe der Leistung Darwins begeistert sind, hatte drei Jahre vor mir an derselben Stelle der berühmte Zoologe Theodor Boveri dargelegt in seiner Rektoratsrede „Die Organismen als historische Wesen", welche mit den Worten schloß: „Wie wir uns auch die niedersten Stufen organischer Gebilde ausgestattet denken, an einem können wir nicht zweifeln, daß aus dem, was sie in sich trugen, unter der natürlichen Einwirkung einer sich immer mehr komplizierenden Umgebung all die Wunderwerke der Tier- und Pflanzenwelt entstanden sind, Spiegeln gleichend, in denen sich die Außenwelt abbildet,

Allein, was hat der Strom der Zeit aus seiner kostbaren Stiftung gemacht? Als Julius den Keim in die Erde senkte, aus dem in dreieinhalb Jahrhunderten der mächtige Baum sich entwickelte, da war die Theologie noch die mächtigste Pulsader im Geistesleben der abendländischen Völker; nur in schwachen Anfängen lagerten an ihrer Seite die übrigen Disziplinen. Aber schon in ihrer Geburt war Alma Julia das Kind einer neuen Zeit. Eben hatte Kopernikus den Blick der Menschheit in unermeßliche Fernen des Weltalls erweitert, und in dem Augenblick, da unsere Universität gegründet wurde, sah sich die Theologie in einen Entscheidungskampf, einen der größten und folgenschwersten ihrer Geschichte, gestellt. Es schien, wie im 19. Jahrhundert Feuerbach es blasphemisch ausdrückte, da in überwältigender Majestät der Tempel der Natur sich öffnete, für den alten Gott Wohnungsnot eingetreten zu sein. Und doch brauchte es noch drei Jahrhunderte, bis das neue Weltbild in seinen Konsequenzen sich auswirkte, und Alma Julia hat den gewaltigen Geistesschritten der Zeit nicht müßig zugesehen. Zum Blick ins unendlich Große kam der ins unendlich Kleine, zum Teleskop das Mikroskop, zur Unermeßlichkeit des Raumes kam die Unermeßlichkeit der Zeit.

Während der alten Weltanschauung die Sterne als unveränderlich, weil aus unvergänglichem Stoff, der sogenannten quinta essentia, erbaut, galten, entdeckte die neuere Wissenschaft in der Tiefe des Himmelsraumes

---

bis zu jenem bewußten Spiegel unseres menschlichen Verstandes, der über sich selbst und seine Herkunft reflektiert." Der inzwischen verstorbene Gelehrte stieß sich nur daran, daß die Theologie gegen die Abstammung des menschlichen Geistes und der Entwicklung sich sperren wolle. Ich verwies darauf, daß auch nach Aristoteles der Mensch den unsterblichen Teil seiner Seele durch ein unmittelbares Eingreifen der schöpferischen Kraft Gottes bei seiner Erzeugung empfange (Nikomachische Ethik 8, 14, Erzeugung der Tiere 2, 3, Von der Seele 5 und 7). Unterdessen hat Franz Brentano diese Auffassung gegen Zeller siegreich verteidigt in seiner letzten, tief schürfenden Arbeit: „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes.".

Ein neuerer gläubiger Forscher, E. v. Cyon, der berühmte Physiologe, welcher 45 Jahre seines Lebens der Experimentalforschung geweiht und große Entdeckungen gemacht hat, sagt, es gelte jetzt der geistigen Anarchie Einhalt zu tun, welche durch die kurzen Triumphe des Darwinismns gefördert wurde und die Menschheit mit dem Versinken in die wildeste Barbarei bedrohe. Er faßt sein Urteil dahin zusammen: „Von Darwins Theorien werden nur die zahlreichen bewundernswerten, bienenfleißig zusammengetragenen Beobachtungen aus Tier- uud Pflanzenleben fortdauern. Sein Hauptgedanke, die natürliche Zuchtwahl, war ein böser Irrtum. Die Beseitigung des Wortes Evolution und dessen Ersatz durch das Wort Entwicklung wird sich über kurz oder lang allen vorurteilsfrei Denkenden aufdrängen. Aus allen neueren Forschungen, die sich an G. Mendels Untersuchungen anschlossen, ergibt sich, daß von einer fortlaufenden Umwandlung der organischen Formen nicht mehr gesprochen werden darf. Neue Varietäten scheinen sich vielmehr durch plötzliche Sprünge zu bilden. Gelehrte wie de Vries versuchen, für Evolution das sehr alte Wort Mutation in die Biologie einzuführen. Thomas von Aquino hat es schon häufig in seiner jetzigen Bedeutung angewandt, . . . Jahrhunderte zahlloser Experimente und Beobachtungen über die Lebens- und Wachstumsbedingungen der Zellen wie über Vererbung und Züchtung künstlicher Varietäten werden vergehen, bevor eine Entwicklungsgeschichte der Arten in wirklich wissenschaftlicher Weise geschrieben werden kann. Vor allem aber wird die Entwicklungsgeschichte Jahrzehnte schwerer und ununterbrochener Arbeit zu verrichten haben, um die zahllosen Verstöße gegen Tatsachen und Prinzipien, welche Darwin begangen hat, zu widerlegen und auszumerzen." (Psychologie der großen Naturforscher. Autorisierte deutsche Ausgabe 44 f.).

gewaltige Bewegung und unglaubliche Tätigkeit, Lichtveränderungen, Gaseruptionen, aus denen neue Sonnenſyſteme entſtehen, ein uferloſes Meer von wunderbaren Lebensprozeſſen, deren Kunde erſt nach Jahrhunderten zu uns gelangt, obwohl ihr Eilbote, das Licht, 42000 Meilen in der Sekunde zurücklegt.

Dazu öffnete der bis dahin verſchloſſene Erdball ſeine Archive und ſchien eine andere Schöpfungsgeſchichte zu erzählen als Bibel und Theologie. Darüber erſchrak die Theologie, und einige, nicht die ſchlechteſten ihrer Vertreter, welche ängſtlich vom Buchſtaben der bibliſchen Schöpfungstage nicht laſſen wollten, meinten, die in die Eingeweide der Erde eingebetteten foſſilen Welten ſeien Überreſte einer großartigen Verbrechertätigkeit des Teufels in der Urwelt; die abgefallenen Engel hätten die göttliche Schöpfung verwüſtet, die organiſche Welt getötet, die erſten Schöpfungen Gottes entweiht und durch teufliſchen Spuk die greulich häßlichen Urweltsgeburten im Schoße der Erde erzeugt. Man ſollte dieſen Theologen ihre naive Erſchrockenheit nicht ſo übel anrechnen. Wie von jeher das Schifflein der Theologie nicht mit den eigenen, ſondern mit entlehnten Dogmen der anderen Wiſſenſchaften am ſchwerſten belaſtet war, ſo war es hier. Jene Theorien waren Reminiſcenzen an die Kindheitstage der Geologie, wo Geiſter von der Gewalt eines Cuvier ſo ratlos vor den neuerſchloſſenen Archiven des Erdballs ſtanden, daß ſie deren gewaltige Lettern nur durch Annahme furchtbarer Kataſtrophen, vulkaniſcher Ausbrüche und Waſſerfluten entziffern zu können glaubten, bis die Schule Lyells die Einſicht errang, daß bei der Erdbildung keine anderen Kräfte wirkſam waren als jene, die heute noch tätig ſind, und die unſere ſcheinbar ruhige und träge Erdrinde als eine raſt- und ruheloſe Werkſtätte ewiger Geſetze erſcheinen laſſen. Die gewaltigen Felsmaſſen der Alpen, welche bis dahin kein menſchliches Denken anzurühren gewagt hatte, ſie wurden nun zum Problem, und der forſchende Geiſt ging den Wegen nach, auf welchen dieſe Höhen aus dem Meeresboden ſich emporgehoben hatten, um in ewigem Kreislauf wieder in die Tiefen zurückzukehren.

Man hatte die zwei Hebel entdeckt, mit welchen die Natur ihre großen Werke ſchafft: *unendlich lange Zeiträume und unermeßlich kleine Schritte.* Hatte ſich der Geiſt ſo an Hohes gewagt, ſo wollte er vor dem Höchſten nicht ſtehen bleiben. Feſter noch als die Alpenketten ſtanden für das alte Denken die Formen, in denen das Feinſte und Wunderbarſte in der Natur, *das Leben*, ſich auswirkt. Dieſe Formen, die ſchon das älteſte Buch der Bibel *Arten* nennt, hatte Ariſtoteles, der größte Denker des Altertums, für ſo feſt gefügt gefunden, daß er ſie als ewig erklärte. Auch dieſe geheimnisvollen Weſen ſollte der moderne Geiſt in Fluß bringen. Es war wie ein Zauberwort, das Steine lebendig macht und umherwandeln läßt. Das ſtill aufwachſende Bild der Pflanze, wie die beweglich fortſchreitende Geſtalt des Tieres erſchienen nicht mehr als feſte Subſtrate, um welche die übrige Natur als fremdes, formloſes Chaos ausgebreitet wäre, ſondern das reiche Spiel des Lebens erſchien beweglich wie der farbige Glanz des Regenbogens über einem raſtlos veränderlichen Untergrunde.

Der Mann, an dessen Namen für immer diese ohne Zweifel ewig denkwürdige, geistige Bewegung sich knüpfen wird, ist Charles Darwin; er wurde vor 100 Jahren geboren, und im November dieses Jahres werden es 50 Jahre, daß sein Werk über die Entstehung der Arten in die Welt ging. Kein anderes naturwissenschaftliches Werk hat jemals mit solcher Gewalt in die Gedankenwelt der Zeit eingegriffen, hat so tief alle Lebensfragen der Menschheit aufgewühlt und nicht zuletzt die vitalsten Interessen der Theologie so sehr in seine Kreise gezogen, wie dieses. Ich darf deshalb wohl der Zustimmung des illustren Kreises, in dessen Mitte zu sprechen ich die Ehre habe, sicher sein, wenn ich als Thema meiner Erörterung wähle: Darwin und die Theologie. Obwohl für mich als Theologen dabei selbstverständlich alle naturwissenschaftlichen Fachfragen ausscheiden, kann ich doch in dieser knappen akademischen Stunde die einschlägigen theologischen Probleme nur in der Vogelperspektive an Ihrem Geiste vorüberziehen lassen.

Wenn in diesem Jahre die ganze Kulturwelt zum Grabe Darwins im britischen Pantheon in der Westminsterabtei pilgert, und wenn auch unsere Universität zur großen Jubiläumsfeier an der Universität Cambridge einen Vertreter entsendet, wird da die Theologie Anlaß haben, Steine nach dem Grabe zu werfen, an welchem die Wissenschaft den Lorbeer niederlegt?

Vor einem wird die Theologie vor allem sich zu hüten haben: wenn wir heute auf die Differenzierung und Verzweigung der Schule Darwins sehen, so bietet sich uns ein Bild heftigen Kampfes von einander ausschließenden Prinzipien: Mechanisten und Vitalisten, Monophyleten und Polyphyleten, Präformatianer und Epigenetiker stehen einander innerhalb des allgemeinen Rahmens der Deszendenzlehre gegenüber, und wenn man im engsten Sinne von Darwinismus spricht, nämlich von der Ansicht Darwins über die treibenden Faktoren der Entwicklung, so herrscht hier schon ein wirres Chaos über die Frage, ob der Kampf ums Dasein in der aufsteigenden Linie der Lebensentwicklung alles oder einiges oder nichts sei, ob ihm eine entscheidende oder untergeordnete oder gleichgültige oder gar eine feindliche, hemmende Rolle in der Entwicklung zufällt, ob er, mit Hartmann zu sprechen, das Triebwerk selbst sei, oder bloß Sperrklinke am Zahnrad der Entwicklung, Koppelung der vielen, nebeneinander herlaufenden Triebwerke der korrelativen Entwicklung.

Nichts wäre für die Theologie verhängnisvoller, als ein bequemer Rückzug auf das gefährliche Wort vom Sterbelager des Darwinismus. So sehr auch besonders für die populäre Auffassung gerade die engere Lehre Darwins von der Selektion zum Ausfalltor gegen die Theologie geworden ist, so zeigt doch eine reifere Erwägung der Situation, daß die Entscheidung für das theologische Denken gar nicht an dem Schicksal der Zuchtwahllehre liegt, und daß die von der heutigen Forschung allgemein erkannte Einseitigkeit, mit der Darwin die äußeren Faktoren der Entwicklung betonte, nur der bei allen großen, geistigen Umwälzungen einsetzende Hebel war, um das neue Problem, den Entwicklungsgedanken, auf die Höhe des Menschheitsinteresses und mitten hinein in das Feuer des verzehrenden, aber auch läuternden, wissenschaft-

lichen Kampfes zu ſtellen. Nicht erſt die Darwinſche Selektionslehre enthält die ſcharfe Spitze des theologiſchen Problems, ſondern ſchon die durch die Entwicklungslehre in ihrer allgemeinſten Form in Umſatz gebrachten Gedankenkomplexe haben, wie Reiſchle richtig ſagt, die moderne Welt in Widerſpruch gegen alle traditionellen Grundlagen der Theologie gebracht, in Widerſpruch gegen die Gründung des chriſtlichen Glaubens auf eine geſchichtliche Perſon, die doch nur relative Bedeutung als Entwicklungsglied haben könne, in Widerſpruch gegen die Überhebung Gottes über dieſe Welt, die doch in ſich ſelbſt alle Lebens- und Entwicklungskraft trage, in Widerſpruch gegen die chriſtlichen Gedanken von Freiheit und Schuld, die doch angeſichts der Notwendigkeit der Entwicklung nicht beſtehen könnten, in Widerſpruch gegen die Allgemeingültigkeit des chriſtlichen Lebensideals, das doch im Laufe der Entwicklung überholt werden müſſe und zum Teil ſchon überholt ſei, in Widerſpruch gegen die chriſtliche Hoffnung, die es lernen müſſe, den Traum einer jenſeitigen Vollendung mit der unabſehbaren Perſpektive einer zeitlichen Entwicklung zu vertauſchen.

Nicht auf dem Felde, auf dem die heiße, wiſſenſchaftliche Schlacht tobt, liegt für die Theologie die Entſcheidung, ſondern auf jenem äußerlich viel kleineren Gebiete, auf welchem die divergierendſten Abzweigungen der Schule Darwins als auf der geſicherten Domäne der Forſchung wenigſtens ſtillſchweigend einig ſind. Jene Fragen, welche die Theologie zu angeſtrengteſter Arbeit auf ihrem eigenſten Gebiete drängen, ſind unabhängig von dem Probleme, ob die Entwicklung ſtill und kontinuierlich fließt, wie der den Stein höhlende Tropfen, oder ob ſie ſprungweiſe voraneilt durch relativ plötzliche Umlagerung des biologiſchen und morphologiſchen Gleichgewichtes gleich den Bildern des Kaleidoſkops, die ein Stoß zu ganz neuem Farbenſpiele bringt; ob die Natur ein Sieb iſt, durch welches rein paſſiv die Millionen Sandkörnlein des Weltbaues geworfen werden, oder ob ſie im Sinne eines Teiles der Schule W u n d t s jener unendlich verſchlungene Freiſtaat iſt, in welchem alles Leben von innen ausſtrahlt, in welchem unzählbare beſeelte Atome die kleinen Mechaniker ſind, die zuerſt das Wunderwerk der Zelle in ihrem Kopfe ausdachten und nach immanenten Zweckmäßigkeiten entſtehen ließen. Die theologiſchen Fragen hängen vielmehr an dem Entwicklungsproblem in ſeiner allgemeinſten Faſſung; ſie drängen ſich zuſammen in die Grundfrage: wenn alles fließt, nicht bloß im großen Himmelsraume, ſondern auch in dem kleinſten Atome eines menſchlichen Phyſikers, welches einem Weſen mit unendlich verfeinerten Sinnesorganen ſelbſt wieder erſcheinen müßte wie ein Fixſternſyſtem mit zahlloſen Einzelkörpern; wenn der Menſch, der ſich bisher für die Krone der Schöpfung hielt, hineingezogen iſt in den unendlichen Fluß der Dinge, wie ſteht es dann mit jenen unveränderlichen Ewigkeitswerten, welche jede Religion und Theologie zu ihrer erſten Vorausſetzung hat?

Wie hat alſo die Theologie mit dem Entwicklungsgedanken als ſolchem ſich abzufinden? Sie darf, ſo lautet die zunächſt einleuchtende, negative Antwort, keinesfalls den wohlwollenden Rat befolgen, den V i r c h o w ihr gegeben hat, welcher die leeren Plätze der Erkenntnis dem Glauben über-

lassen wollte, um sich darauf nach Maß und Bescheidenheit anzusiedeln. Das hieße, wie R. Otto geistvoll bemerkt hat, in den sonst zugefrorenen Teich ein paar Öffnungen für die Enten des Glaubens schlagen, was zur Folge hätte, daß, wenn der weitere Fortschritt des Forschens früher oder später jene Lücken schließen würde, die Theologie erst recht gründlich aufs Trockene gesetzt wäre. Vielmehr braucht die Theologie eine prinzipielle Anerkennung des Entwicklungsgedankens nicht zu scheuen. Wenn von dieser Stelle aus vor drei Jahren von berufener Seite gesagt worden ist, daß heute der Entwicklungsgedanke zum Gemeingut der Wissenschaft geworden ist, so wird die Theologie vor diesem Forschungsresultate nicht ängstlich sich absperren.

Und wenn ebenda gesagt worden ist, daß das Entwicklungsproblem im einzelnen ein so ungeheuer schwieriges ist, daß man nach 100 Jahren vielleicht lächeln werde über die Kühnheit, mit der unsere Zeit Theorien der Anpassung aufgestellt hat trotz ihrer winzigen Einsicht in das Wesen des Lebendigen, so ergibt sich als grundsätzliche Stellung für die Theologie, welche sie niemals außer Acht lassen darf, daß sie weder den Beruf noch die Mittel hat, in diese gewaltige innere Arbeit der Naturwissenschaft sich zu mischen, zumal die Wissenschaft heute mit Recht sich rühmt, daß die letzten 50 Jahre mehr von den Geheimnissen der Natur zutage gefördert haben, als Jahrtausende vorher es getan haben.

Die meisten Mißverständnisse über das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft wurzeln darin, daß der Begriff der Schöpfung nicht rein gefaßt wird. Darwin selbst hat gestanden, daß er sogar in den Zuständen des äußersten Schwankens niemals bei dem Atheismus sich beruhigen zu können geglaubt habe. Wenn er in seinem Briefe an Hooker 1863 erklärte, er habe unter „erschaffen" nur verstanden „erschienen infolge eines gänzlich unbekannten Prozesses", so bezieht sich das nicht auf das Verhältnis Gottes zum Weltanfang überhaupt, sondern auf den Ursprung des Lebens. Dagegen betrachtete er es als sein Verdienst, daß er den Schöpfungsbegriff für die einzelnen Arten entbehrlich gemacht habe. Strauß hat dies dahin übersetzt, daß Darwin das Wunder aus der Natur beseitigt und einer rein kausalen oder vielmehr mechanischen Erklärung und damit einem wissenschaftlichen Verständnis des Naturgeschehens Bahn gebrochen habe. Allein die tiefere theologische Auffassung der Welt ist in keinem ihrer klassischen Vertreter einer durchaus kausalen Erklärung des ganzen Weltgeschehens jemals im Wege gestanden. Thomas von Aquin legt großen Wert darauf, daß die Schöpfung von den Werken der Natur zwar vorausgesetzt, keineswegs aber ihnen beigemischt erscheint als ein sie begleitendes Element. Ohne eine Ahnung von dem modernen Entwicklungsproblem hat Suarez in seinem Buche über das Sechstagewerk (2, 10 und 11) das weittragende Prinzip aufgestellt: „Nur das hat Gott unmittelbar geschaffen, was ohne sein unmittelbares Eingreifen in der Natur seiner Art nach nicht entstehen konnte. Es ist angemessen und entspricht mehr der Vollkommenheit des Alls, wenn das, was durch geschöpfliche Ursachen entstehen konnte, in der Tat durch sie entstand."

Besonders ist es ein Kirchenlehrer gewesen, der mit einer genialen Intuition, wie in einem Geistesblitze, als hätte er die ganze moderne Ent-

wicklungslehre bereits vor ſich, 1½ Jahrtauſende vor der wiſſenſchaftlichen Aufrollung der Probleme der Theologie weite Perſpektiven eröffnet hat: Auguſtinus. Zwar ſind ſeine Gedanken nicht Gemeingut der Theologie geworden; allein ſie wurden in der Hochſcholaſtik ſtets mit Achtung genannt. Nur zwei Dinge ſind nach Auguſtin geſchaffen: Die reinen Geiſter und die Materie mit ihren Kräften und Geſetzen. Aus letzterer, deren ſpekulative Erfaſſung er zu den höchſten geiſtigen Errungenſchaften ſeines Lebens rechnet, hat ſich wie aus einem wunderbaren Samenkorn die ganze Pracht des ſichtbaren Kosmos ohne weiteren Schöpfungsakt entwickelt. Die Schöpfungstage der Geneſis ſind ihm nicht Zeiträume von 24 Stunden, auch nicht etwa im Sinne ſpäterer Konkordanztheorien beſtimmte Zeiträume von größerer Dauer, ſondern ideale Geſichtspunkte menſchlicher Betrachtung. In tiefen Anklängen an die platoniſche Ideenlehre wird die bibliſche Darſtellung der Tage in Beziehung zur Erkenntnis der Engel geſetzt. Abend und Morgen des Schöpfungsberichtes z. B. ſind nicht zeitlich zu verſtehen, ſondern nur als Momente der von dem Lichtgrunde der Gottheit abgewendeten oder zu ihm zurückführenden Erkenntnis. „Die Wiſſenſchaft der Kreatur dunkelt gewiſſermaßen abendlich, wenn ſie der Wiſſenſchaft des Schöpfers verglichen wird, leuchtet aber und wird zu einem Morgen, wenn ſie zum Lobe des Schöpfers verwendet und ſeiner Ideen teilhaftig wird." Auf Grund dieſer Auffaſſung der bibliſchen Schöpfungstage ſcheidet Auguſtinus ſcharf die Erſchaffung der Welt von ihrer Entwicklung. Zu letzterer bedarf es eines Schöpfungswerkes, einer creatio iterata, nicht mehr. Sie fällt in den Schöpfungsſabbath. Was Gott geſchaffen hat, iſt nur „veluti semen coeli et terrae". Während die übrigen Schrifterklärer vor und nach Auguſtin die Schöpfung ſo verſtanden, daß durch dieſelbe die Pflanzen und Tiere in ihrem tatſächlichen Sein und ihrer Vollendung erſchaffen wurden, hält Auguſtinus in der zweiten Periode ſeines literariſchen Schaffens, welche hier allein in Betracht kommt, zähe daran feſt, daß ſie nur der verurſachenden Kraft nach im Sechstagewerk d. h. in einem Augenblicke geſchaffen worden ſeien, inſofern die Elemente die Kraft empfingen, alles im Verlaufe der Zeit in natürlicher Entwicklung hervorzubringen. „Zuſammen, unentwickelt hat Gott die Jahrhunderte geſchaffen." Daß die Organismenwelt nur der Anlage nach von Gott geſchaffen wurde, daß die anorganiſche Materie die Kraft erhielt, ſie zu ihrer Zeit hervorzubringen, daß die lebloſe Natur ſo die innere Grundlage der lebendigen iſt, betont Auguſtin unausgeſetzt.

Wer Auguſtins geiſtvolle Schrift De genesi ad literam lieſt, glaubt moderne Entwickelungsgedanken anklingen zu hören. Man iſt einen Augenblick verſucht, die auguſtiniſchen Ausdrücke rationes seminales, causales, primordiales, potentiales, originales mit den Dominanten Reinkes oder gar mit Weismanns Iden und Determinanten zu überſetzen. Das trifft nun allerdings nicht zu. Von dem Entwicklungsgedanken Darwins, wonach die höheren Arten aus den niedrigen durch Variation deszendieren, findet ſich bei Auguſtin keine Spur. Hat er auch ſeine Auffaſſung, welche ſo gerne den Weltanfang mit dem Samen vergleicht, wiederholt ſcharf abgegrenzt gegen jene beim damaligen Stande der Naturerkenntnis

naheliegende Theorie von der Einſchachtelung der Keime, wonach z. B. alle Hühner in den Eierſtöcken des erſten Huhnes prädelineiert geweſen wären, eine Theorie, welcher unſere Zeit vorwirft, daß noch Leibniz durch ſie die Forſchung um ein Jahrhundert aufgehalten habe, ſo findet ſich doch nirgends bei ihm eine Andeutung darüber, wie er ſich die Entwicklung der Organismenwelt aus der unorganiſchen Materie vorſtellt. Dagegen ſtimmt Auguſtin mit Leibniz überein in jenem großen Gedanken, welcher als das eigentliche Morgenrot der Entwicklungsidee am Beginn der neuen Zeit erſcheint, in der tiefen Einſicht, daß die Natur ein innig zuſammenhängender Lebensbaum iſt, in welchem nicht ein Stockwerk auf das andere geſetzt erſcheint, ſondern Ring an Ring ſich reiht, ohne Spalten, ohne Riſſe, in ununterbrochener Kette der Kontinuität, die Idee des Lebens höher und höher entfaltend, ein Gedanke, für deſſen Tragweite Leibniz ſein Jahrhundert noch als nicht reif genug erfand.

Ein ungeheuer weittragendes Prinzip war damit von Auguſtin in die Theologie eingeführt, welches für die moderne Entwicklungslehre Raum läßt. Dubois Reymond rühmt es mit Recht an Leibniz, daß er den Gedanken ſtrenger Kauſalität durch das ganze Naturgeſchehen gelten läßt; die Materie läßt er von Gott erſchaffen ſein, aber dabei läßt er ſie mit ihren Bewegungskräften ein für allemal ſo ausſtatten, daß es keines Stellens der Weltuhr mehr bedarf, damit ſie richtig gehe. Leibniz zweifelt nicht daran, daß materielle Teilchen mittelſt der ihnen zugeteilten geheimnisvollen Kräfte eine zweckmäßige Welt aufbauen konnten. Dubois meint deshalb, es ſchwinde jeder innere Unterſchied zwiſchen Leibniz und der modernen Entwicklungslehre vom Augenblick der Schöpfung an. In dieſem Augenblick —t befand ſich nach Leibniz die Schöpfung in eben demſelben Zuſtande wie nach der Entwicklungslehre in dieſem nämlichen Zeitpunkte —t.

Dasſelbe iſt aber auch bei Auguſtin der Fall. Auch er hält ſtets in ſeinen ſpäteren Schriften daran feſt, daß die Erde im Augenblick der Schöpfung derartig mit natürlichen Kräften ausgeſtattet war, daß ſie das wunderbare Meer des Lebens aus ſich entwickeln konnte ohne weiteres Eingreifen des Schöpfers (die aus jedem tieferen Denken reſultierende Frage nach dem concursus Dei naturalis kommt hier nicht in Betracht). Alſo die Bahn iſt frei für die Forſchung; nirgends iſt eine ſupranaturaliſtiſche oder myſtiſche Schranke für die Naturerkenntnis errichtet; zwar wird, mit Stumpf zu reden, in dem Strome der Entwicklung von Zeit zu Zeit eine Schleuſe aufgezogen, aber nicht durch äußere, ſondern durch innere Kräfte des ſchwellenden Entwicklungsſtromes ſelbſt, und ſeine Fluten überrieſeln das Land zur Hervorbringung reizender Vegetationen.

Wichtige Folgerungen ergeben ſich aus dieſem Standpunkte für das Verhältnis von Theologie und Wiſſenſchaft. So ſchwierig auch der Übergang von einem Entwicklungsſtadium zum andern iſt, dieſer Übergang erfolgt nach Auguſtin nirgends durch eine Neuſchöpfung, durch ein Wunder, ſondern nach natürlichen Geſetzen, die zu erforſchen Sache raſtloſer wiſſenſchaftlicher Arbeit iſt, deren Zirkel ſtören zu wollen keinem wiſſenſchaftlich gebildeten Theologen je einfallen kann. Auch an einem der ſchwierigſten Punkte, beim Übergang vom Anorganiſchen zum Organiſchen, kann

kein Wunder poſtuliert werden. Es war ein ſchlechter Bundesgenoſſe, als die Theologie dem älteren (animiſtiſchen) Vitalismus an die Seite trat, der durch die neuere Forſchung gründlich zuſammengebrochen iſt. Auch Ariſtoteles und Thomas würden den philoſophiſch verfehlten Begriff der Lebenskraft in dem Sinne, wie der alte Vitalismus ihn aufſtellte, durchaus zurückgewieſen haben. Wenn Forſcher wie Drieſch von breiteſter Empirie und ſelbſtändigſter Eigenentwickelung aus zuletzt bei der ariſtoteliſchen Entelechie als dem erſehnten Leuchtturme anlangen, ſo darf nicht überſehen werden, daß die Entelechie bei Ariſtoteles bis in die Tiefen der Natur reicht, und daß er zwar bei ſeiner Annahme der Ewigkeit der Arten und Typen keinen tatſächlichen Übergang zum Höheren (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος) kennt, wohl aber einen ideellen, ſofern z. B. das Organiſche der Potenz nach das iſt, was das Empfindende actu iſt. Auch was Virchow und Rindfleiſch unter dem Namen Neovitalismus auf die Bahn gebracht haben, entſpricht weit mehr den tieferen Anforderungen der peripatetiſch-thomiſtiſchen Körperlehre. Haben ſelbſt Forſcher wie Hermann Lotze durch ihre Lebensarbeit zu der Anerkennung ſich durchgerungen, daß die ausnahmslos allgemeine Durchführung des Mechanismus der Grundpfeiler jeder wiſſenſchaftlichen Weltanſchauung ſein müſſe, ſo hat die Theologie früher gegenüber den brutalen Verſuchen des Vulgärmaterialismus, das Rätſel des Lebens zu zerreißen, ſtatt zu löſen, ein Intereſſe gehabt an jener in der neueren Entwicklung der Biologie ſo ſcharf hervortretenden Tendenz, welche die Kluft zwiſchen Anorganiſchem und Organiſchem als eine früher ungeahnte aufzeigen will. Allein kein Intereſſe hat ſie daran, jenen zweifelloſen, herrlichen Erfolgen der Forſchung ſich entgegenzuſtemmen, welche bis tief hinein in die Grunderſcheinungen des Lebens und ſeine unendlich fein verzweigten Geſetze und Strukturen mit phyſikaliſch-chemiſcher Betrachtungsweiſe zu dringen ſucht, indem ſie z. B. die Grenzen zwiſchen organiſcher und anorganiſcher Chemie in früher nie geahnter Weiſe ſo gut wie niedergeriſſen hat. Was hindert den Theologen, zuzugeben, daß das Eiſenatom das nämliche iſt im Meteoriten des Weltenraumes, im Rade des Eiſenbahnwagens wie im Blute des Denkers? Wenn Reymond als extremer Anhänger der mechaniſchen Lebensauffaſſung die Überzeugung ausgeſprochen hat, daß der Vitalismus, ſo alt wie das menſchliche Denken, den Jüngſten Tag erleben werde, ſo kann die Theologie aus einer Orientierung über die neuere Entwicklung der Lebenstheorien und namentlich über die unendlich vielfach ſchillernden Vermittlungsverſuche zwiſchen den entgegengeſetzteſten Extremen die Lehre ziehen, daß ſie in den engeren Grenzſtreit zwiſchen Mechanismus und Vitalismus ſich nicht miſchen darf, zumal Auguſtinus es ſogar als Lehre der Schrift erklärt, daß das Reich des Organiſchen vom Anorganiſchen nicht durch einen eigenen Schöpfungsakt getrennt iſt. Andererſeits iſt auch die heutige Forſchung noch nicht über das Wort Darwins hinausgekommen, es ſei Unſinn, gegenwärtig ſchon an den Urſprung des Lebens zu denken. Aus zweierlei Gründen hat die Theologie bisher allen Verſuchen, mit mechaniſtiſchen Methoden in die Rätſel des Lebendigen einzudringen, ein ausgeſprochenes Mißtrauen entgegen getragen: erſtens weil in der Regel die mechaniſtiſche Auffaſſung für ſeichte, materiali-

ſtiſche Verſuche herhalten mußte, das Geheimnisvolle, das Inkommenſurable in der Natur wegzudeuten und ſo den tranſcendenten Charakter und Grund der Dinge zu leugnen oder mit anderen Worten den Raum für alle vor und über der Entwicklung ſtehenden idealen Lebenswerte abzuſperren; zweitens weil der Mechanismus auf den blinden Zufall als das *A* und *Ω* des Weltgeſchehens zu führen ſchien. Weder das eine noch das andere trifft zu. Auch jene Forſcher, welche mit Entſchiedenheit meinen, keine andere wiſſenſchaftliche Denkform als die phyſikaliſch-mathematiſche gelten laſſen zu ſollen, bekennen, daß dabei eine unermeßliche, über die Materie hinausliegende Welt uns ein verborgenes Geheimnis bleibe, ſo verborgen, daß bei der überwältigenden Maſſe des Unerklärlichen der Forſcher faſt die Freude daran verliere, dieſe Maſſe um einen verſchwindenden Bruchteil zu vermindern. Fürchtet man ſich, die mechaniſtiſche Erklärung entgeiſtige den Kosmos und erkläre die Wunder des Lebens nach Art des fallenden Steines, ſo vergißt man, daß nach dem Zugeſtändnis der größten Forſcher ſelbſt die anorganiſche Schwerkraft ein unerforſchliches Geheimnis iſt, und daß nach Reymond die Molekularmechanik der Kriſtallbildung der Wiſſenſchaft ebenſo ein verſchloſſenes Buch iſt wie die Molekularmechanik der Zelle. Lotze hat dies dahin zuſammengefaßt, daß die ausnahmslos allgemeine Ausdehnung des Mechanismus im Univerſum ebenſo ſicher ſei wie die völlig untergeordnete Bedeutung der Sendung, die er in der Welt zu erfüllen hat. Wie wir in unſerem eigenen Leben die phyſiſchen Bewegungen der äußeren Natur dazu verwendet ſehen, als anregende Reize das viel Höhere in uns, die bewußte Empfindung, auszulöſen, ſo iſt in der Welt alles mechaniſche Geſchehen nur das äußere Gewebe geſetzlich einander durchkreuzender Reize, beſtimmt, in zahlloſen Punkten, in dem Inneren unzähliger Weſen, das wahre Geſchehen eines geiſtigeren Lebens zu entzünden. Die Bücher des Alten Teſtamentes können dem Theologen ein Fingerzeig ſein: ſie faſſen gewiß in großartigſter Weiſe die Welt als durchwaltet vom Geiſte Gottes. Allein ſie faſſen in tiefer Harmonie mit der altklaſſiſchen Weltanſchauung überhaupt Maß und Zahl als das Weſen der kosmiſchen Ordnung und die mathematiſchen Verhältniſſe als den Grund und Kern der Welt. Ja nicht bloß den Weltprozeß, die Geſtaltung des Univerſums führte das hebräiſche Denken auf die Zahl zurück, ſondern auch Geſetz und Maß des Einzellebens und der Geſchichte, ſogar die Zukunft des Gottesreiches, ja das allergrößte Geheimnis, die göttlichen Schöpfungsworte ſelbſt.

Auguſtinus hat dieſen Gedanken ſo ſicher erfaßt, daß er den beſtimmenden Weſensteil der Körperwelt, die Form, geradezu allenthalben mit dem Begriffe der Zahl identifiziert; ſo ſagt er de lib. arbitr. 2, 16, 42: „Sieh an den Himmel und die Erde und das Meer und was in oder auf ihnen glänzt oder kriecht oder ſchwimmt: ſie haben Formen, weil ſie Zahlen haben; nimm ihnen letztere, ſo ſind ſie nichts. Woher ſtammen ſie alſo anders, als wo die Zahl entſpringt; nur ſoweit haben ſie ein Sein, als ſie von der Zahl beherrſcht ſind.“ Man denkt hier an das majeſtätiſche Wort Jeſaja 40, 12: „Wer maß mit der Hand das Waſſer, ſchätzte ab den Himmel mit der Spanne, mit dem Dreiling allen Staub der Erde? Wer wog auf der Wage die Berge und die Hügel auf der Schale?“

Wenn es alſo gelänge, noch ſo tief hinein die geſamte Lebensentwicklung mathematiſch-mechaniſch verſtändlich zu machen, würde damit der blinde Zufall den Thron Gottes beſteigen? Keineswegs! Von Kant bis Hartmann haben die größten Denker des deutſchen Volkes es zugegeben, daß Mechanismus die Teleologie nicht ausſchließt, ſondern fordert. Mechanismus, ſagt Hartmann, iſt der Inbegriff geordneter Geſetze, Zufall iſt ein blödſinniges Chaos ſtierköpfiſcher, eigenſinniger Gewalten. Und Stumpf ſagt, ſchließlich ſei ſelbſt das Zuſammenſtimmen der Elementarteilchen der Materie in ihren allgemeinſten Eigenſchaften und Kräften nur ein viel extremerer Fall von Homologie oder Koordination als alle, die wir unter den Organismen finden, oder als die wunderbaren Übereinſtimmungen in der Bewegungsrichtung der Planeten. Ja die Berechnung einer ſolchen Lagerung von Elementarteilchen, welche zweckmäßige Gebilde herbeiführt, ſei geradezu eine phyſikaliſch-mathematiſche Aufgabe, an deren Löſung die Analyſis vorläufig noch gar nicht denken könne. Dem ſtimmt Wundt bei. Wenn Laplace die Wahrſcheinlichkeit, daß die Planetenbewegung Werk des Zufalls ſei, auf 1 : 537 Millionen berechnet habe, wie viele Nullen müſſe man anfügen, um die zufällige Exiſtenz zweckmäßig organiſierter Weſen auszudrücken.

Ja wäre Leben ſelbſt im Sinne gemäßigter Vitaliſten wie Reinke die Arbeit einer ins Unausdenkbare kunſtvoll gebauten Maſchine, aber als ſolche Wirkung ſpezifiſch über die phyſikaliſch-chemiſchen Bewegungen erhaben, ſo würde dann der Hinweis auf eine ſchaffende, ordnende Intelligenz, die mit den einfachſten Mitteln das Großartigſte wirkt, erſt recht hervortreten. Treffend hat Otto an der Geſchichte der „Maſchinentheorien“ in der neueren Forſchung gezeigt, wie überzeugte Anhänger der mechaniſtiſchen Auffaſſung dadurch von ihr abgekommen ſind, daß dieſelbe eine Präformation in ungeheuerlichſter Geſtalt fordere. Sollen die Lebensvorgänge eines Weſens mechaniſch zu verſtehen ſein, ſo mußte die Urzelle ſo ungeheuer fein und hoch ſtruiert ſein, daß aus ihr alle Werde- und Entwicklungsprozeſſe der zahlloſen nachfolgenden Ontogenien, Phylogenien, Regenerationen uſw. möglich wurden, eine Annahme, welche die Urzelle zu einem nur aus ſchwindelnder Höhe noch zu ahnenden Wunder macht, wie es niemals religiöſer Wunderglaube formuliert hätte. Hat auch die moderne Wiſſenſchaft durch Progreß ins unendlich Kleine den Weg zu der abſtrakten Möglichkeit dieſer Theorie gebahnt, ſo wäre es doch eine Denkunmöglichkeit, die Idee der Zielſtrebigkeit von einem ſolchen Gebilde auszuſchließen. Gerade auf ſeiten jener immer zahlreicher werdenden Naturforſcher, welche die Reſultate ihrer Arbeit erkenntnistheoretiſch zu unterbauen und ſpekulativ auszubauen ſich beſtreben, findet das Wort Oskar Hertwigs Anklang, Mathematik ſei nur ein Denkmittel, nur ein vorzügliches Handwerkszeug des menſchlichen Herzens; aber unendlich viel fehle daran, daß der Inhalt unſeres Geiſtes jemals durch ſie einen erſchöpfenden Ausdruck finden könne.

Als das größte aller Welträtſel bezeichnet ſchon Reymond den Übergang vom Organiſchen zum Empfindenden. Das Problem hat ſich in die ſeit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts heftig

umstrittene Frage zugespitzt: **Gibt es eine Urzeugung oder nicht?** Während Forscher wie Reinke die Urzeugung rettungslos verloren halten, sind andere der Meinung, daß angesichts der kontinuierlich verknüpften Extreme innerhalb der organischen Reiche die Hoffnung, einen Übergang zu finden, nicht aufzugeben sei. So sehr es überraschen mag, kann ich doch nicht finden, daß die Theologie an der Lösung dieses Problems interessiert sei, und daß sie an dieser Stelle der Entwicklung den Schöpfungsakt ansetzen dürfe. Wenn deshalb Reinke gemeint hat, wenigstens zwei Schöpfungstage müsse man annehmen, so übersieht er, daß Augustin mit einem ausgekommen ist. Ja dem Theologen wird kaum ein anderer Ausweg bleiben als die Alternative: 1 oder 7. Hat nach Augustin der eigentliche Schöpfungsakt sich nur auf die Materie und die in sie hineingelegten Kräfte erstreckt; hat dann ohne Neuschöpfung die Materie mit ihren immanenten Kräften nach natürlichen Gesetzen die ganze Pracht des Kosmos aus sich entfaltet; warum sollte nicht denkbar sein, daß diese Gesetze, nachdem sie in der grausigen Epoche der anorganischen Materie in wunderbarer Arbeit Ordnung geschaffen, in kontinuierlicher Stufenfolge den höheren feineren Apparat der Lebensgesetze und dann den noch höheren der psychischen Gesetze nach dem von der unendlichen Weisheit präformierten Plane ausgelöst hätten? Geringer wird dadurch die Leistung des Schöpfers wahrlich nicht, sondern unendlich komplizierter, und der Forschung ist keine Talsperre gestellt an einem Punkte, wo wir kein Recht haben, ihr eine zu stellen. Hat nicht Aristoteles, Augustin, Thomas und das ganze Mittelalter den Begriff einer Urzeugung an sich durchaus vereinbar mit dem der Schöpfung gehalten, wenn sie auch das Problem in seiner modernen Fassung gar nicht ahnen konnten?

Ja, es könnte meines Erachtens die Forschung zu keinem für die Theologie günstigeren Resultate kommen, als wenn sie eine Urzeugung des Lebens beweisen könnte, wovon sie jetzt noch himmelweit entfernt ist. Das würde die Arbeit der Theologie unendlich abkürzen. Fragen wir jetzt nach dem Ursprung des Lebens, so hält uns ein Teil der Wissenschaft von Anaxagoras bis Helmholtz die Möglichkeit entgegen, daß die Lebenskeime aus den Himmelsräumen auf die Erde gebracht wurden, oder, da dies nur eine Zurückschiebung des Problems ist, man hält uns die Behauptung entgegen, die ewige Bewegung des Weltalls selbst sei das Leben, das Protoplasma des Lebens auf unserem jetzigen Planeten sei ein fabelhaftes Residuum des zusammengeschrumpften Weltlebens; die Metalle im Erdenschoße seien die Zeichen der Totenstarre vorweltlicher gigantischer glühender Organismen, deren Atem leuchtender Eisendampf, deren Blut flüssiges Gold, deren Nahrung Meteore waren. So atmete und lebte der Weltorganismus, schrumpfte aber allmählich zusammen zum Protoplasma des jetzigen Lebens. Nicht Dichter, sondern scharfe Denker von Heraklit bis Fechner haben uns diese Gedankenperspektiven eröffnet.

Wird dagegen die Wissenschaft uns nachweisen, daß und in welchem Augenblick aus der anorganischen Materie das erste Leben aufgeblitzt ist, dann wird es nicht mehr des Umweges des Entropiegesetzes bedürfen, um den Anfang der Welt zu beweisen; denn unmöglich können wir an-

nehmen, daß Jahrmillionen, ja eine Ewigkeit hindurch eine tote Materie exiſtierte, bloß um, wie ſchon Fichte treffend ſagte, den Raum auszuſtopfen.

Auch in einem anderen Punkte wird durch die Deszendenzlehre der Schöpfer uns näher, ſtatt ferner gerückt. Thomas iſt mit Ariſtoteles der Meinung, daß die Annahme einer Ewigkeit der Welt philoſophiſch ſich nicht widerlegen laſſe, und er tritt nachdrücklich dafür ein, dies offen zuzugeſtehen, damit nicht falſche Beweiſe den Ungläubigen Anlaß zum berechtigten Spotte würden. Thomas führt dabei einen Einwand an, wonach eine unendliche Reihe wirkender Urſachen unmöglich iſt. Thomas läßt dies gelten von jener Urſachenreihe, welche innerlich voneinander abhängig ſei, dagegen nicht von der Erzeugung eines Menſchen durch einen andern. Es ſei hier, wie wenn ein Künſtler einen zerbrochenen Hammer wegwerfe und einen neuen nehme; das ſei in einem Regreß ins Unendliche möglich. Hätten alſo Thomas und Ariſtoteles den Gedanken einer Deſzendenz der Arten vor ſich gehabt, ſo hätten ſie darin den ſtringenteſten, philoſophiſchen Beweis gegen die Ewigkeit der Welt haben müſſen, weil eine ſolche innere Urſachenreihe notwendig und ſei es auch in einem Prozeſſe von Jahrmillionen an einen Anfang des Geſchehens zurückführen muß.

Wenn deshalb auch ſo beſonnene Theologen wie *Heinrich* den Darwinſchen Gedanken einer Deſzendenz der Arten aus der Heiligen Schrift widerlegen wollten, ſo haben einzelne andere Theologen wie *Knabenbauer* und *Wasmann* mit der Deſzendenzlehre unbedenklich ſich abgefunden. Ja Wasmann hat durch eigene Forſchung für dieſe Lehre und für die wenn auch nur untergeordnete Bedeutung der Selektion neue Beweiſe beigebracht. Dieſer Deſzendenzgedanke in dieſer allgemeinſten Form iſt auch ein ſo eklatantes Reſultat der Wiſſenſchaft, daß der Theologe, der dagegen noch ankämpfen wollte, ſeine Kompetenz überſchritte. Wenn die moderne Wiſſenſchaft uns lehrt, die Schönheit der natürlichen Geſtalten nicht mehr aus Einem Hauch ſchöpferiſcher Lebenskraft zu begreifen, ſondern aus einem unendlich verſchlungenen Netze von Wechſelwirkungen, wenn ſie uns darauf hingewieſen hat, daß das Leben in allen Formen ein Zehren von einem unberechenbaren Kapital bisher ungeahnter geſchichtlicher Vorarbeit iſt, ſo lenkt ſie damit ebenſowenig den Blick vom majeſtätiſchen Wirken Gottes ab, als wenn ſie uns gezeigt hat, daß nicht die mit dem rohen Sinne wahrnehmbare Maſchine des Organismus die letzte Trägerin des Lebensrätſels iſt, ſondern daß die unendlich zahlreichen kleinſten Teilchen desſelben als treue, wundervolle Kopien des Ganzen ſich darſtellen.

Wie ſteht es aber mit dem ſchwerſten aller Probleme, *der Anwendung der Deſzendenzlehre auf den Menſchen?* Hier laufen alle Fragen des Idealismus zuſammen, um welche die Menſchheit ſeit Jahrhunderten in glühender Leidenſchaft geſtritten und gerungen hat. Die Heilige Schrift unterſcheidet beim Urſprung des Menſchen zwiſchen Leib und Seele. Für den *Leib* nimmt ſie einen Schöpfungsakt nicht an. Gott bildete einen Leib aus Erde; alſo nicht aus dem Nichts. Iſt es ein ausnahmslos anerkannter Grundſatz aller Fürſten der Hoch- und Spätſchola-

ſtik geweſen, daß Gott, was er durch zweite Urſachen bewirken kann, nicht durch ſchöpferiſches Eingreifen bewirke, ſo ſcheint es nicht angebracht, daß Gott die unorganiſche Materie für den Menſchen durch ein Wunder auf die Stufe der Organiſation gebracht hat, nachdem dieſer Prozeß bereits im übrigen Naturgeſchehen eröffnet war. Es ſcheint ein Gottes würdigerer Gedanke zu ſein, anzunehmen, daß der Menſchenleib, wie er jetzt mit allen Faſern im Naturleben wurzelt, ſo auch ſeiner Entwicklung nach die Krone dieſes Lebens iſt, indem der weisheitsvolle Plan Gottes in unendlichen Zeiträumen und nach unendlich verſchlungenen, planvollen Entwicklungsgeſetzen ſeinen Organismus immer höher und höher führte, bis er zur Aufnahme des Geiſteslichtes fähig wurde. Dieſer Gedanke ſcheint Gottes würdiger zu ſein als ein buchſtäbliches Zuſammenraffen aus Erdenſtaub, weshalb ſchon manche Scholaſtiker meinten, den Staub hätte nicht Gott ſelbſt geſammelt, ſondern die Engel, wie es innig auf einem mittelalterlichen Bilde dargeſtellt iſt, wo Gott wie ein greiſer Werkmeiſter mit weißem Barte auf dem Boden kniet und die dienenden Engel die Materie zum koſtbaren Bau des ſchönſten Erdenweſens ihm beiſchaffen. Deshalb beruft Thomas ſich darauf, daß dieſer ganze Bericht der Heiligen Schrift nicht dasjenige erwähnt, was vom rohen Volke nicht ſo ohne weiteres mit den Sinnen wahrgenommen wird.

Man hat theologiſcherſeits darauf hingewieſen, daß Ariſtoteles in ſeinem Werke περὶ ψυχῆς den Eintritt einer Seele in einen niedrigen Leib für ebenſo unmöglich erklärt habe, als daß die Baukunſt in die Flöten fahre. Demgegenüber iſt zu erwidern, daß auch im Fall der leiblichen Deſzendenz des erſten Menſchen vom Tierreiche nichts anderes geſchehen würde, als was bei der Entſtehung jedes einzelnen Embryo geſchieht. Nach Thomas tritt nämlich hier die Seele an Stelle des zuerſt durch eine vegetative, dann durch eine tieriſche Weſensform beherrſchten Lebensprinzips. Thomas erörtert die Frage der embryonalen Entwicklung eingehend in den beiden Summen und mit beſonderer Ausführlichkeit in den Quaest. disp. de pot. Gegenüber einer langen Reihe von Einwürfen formuliert er zuletzt ſeinen teilweiſe von Ariſtoteles abweichenden Standpunkt, indem er auf das Beiſpiel der vom Mittelalter angenommenen Urzeugung ſich beruft: „Alſo wird die vernünftige Seele von Gott geſchaffen am Ende der menſchlichen Zeugung, und dieſe Seele iſt dann zugleich mit den Kräften der Sinnenſeele und der Pflanzenſeele ausgeſtattet, während dieſe Seelen ſelbſt vergangen ſind."

Natürlich kennt Thomas die Frageſtellung in ihrer modernen Geſtalt nicht, und die Theologie hat bisher (ich erinnere nur an Hermann Schell) das Anſinnen des engliſchen Zoologen Mivart, eine leibliche Deſzendenz des Menſchen aus dem Tierreiche ruhig zuzugeben, zurückgewieſen. Dagegen hat Wasmann, der kompetenteſte Theologe auf dieſem Gebiete, der allerdings in erſter Linie naturwiſſenſchaftlicher Fachmann iſt und an 10000 mikroſkopiſchen Schnitten aus dem Gebiete der Ameiſengäſte die Entwicklung des Lebens ſtudiert hat, nicht ohne heftigen Widerſpruch erklärt, daß die Theologie dieſe Frage ruhig offen laſſen dürfe.

Was nun zunächſt die philoſophiſche Möglichkeit der Sache betrifft, ſo muß man Darwin ohne weiteres Recht geben, wenn er ſagt,

auch der niedrigſte Organismus ſei etwas bei weitem Höheres als der anorganiſche Staub unter unſeren Füßen, und niemand könne ein lebendes Weſen, wie niedrig es auch ſtehe, ſtudieren, ohne enthuſiaſtiſch über ſeine wunderbare Struktur erſtaunt zu werden. Iſt nicht unſer ganzes inneres Leben verſchmolzen mit dem Wunder des materiellen Organismus, bildet nicht auch für den Idealiſten die Naturbaſis unſeres geiſtigen Daſeins zu den zarteſten und geiſtigſten Gütern der Liebe und des Lebens die allerſinnlichſte Vermittlung?

Allein die theologiſche Frage iſt ſchwieriger. Von dem Standpunkte der buchſtäblichen Auslegung des Schöpfungsberichtes iſt ſchon eine Deſzendenz der Arten nicht leicht zuzugeben; Thomas hat denn auch trotz ſcheinbar gegenteiliger Anſpielungen, wie ich gegen Wasmann betonen möchte, die Unmöglichkeit der Entſtehung neuer Arten entſchieden ausgeſprochen (z. B. S. th. I 118, 3 ad II). Dagegen bleibt vom auguſtiniſchen Standpunkte aus die Möglichkeit einer modern-entwicklungsgeſchichtlichen Perſpektive ganz entſchieden offen. Finden ſich auch bei Auguſtin, namentlich in ſeinen früheren Schriften, Stellen, welche die ſpäter ſcholaſtiſche Anſicht offen laſſen, daß Adam in jugendlicher Kraft erſchaffen worden ſei, ſo ſpricht er doch in überwiegender Weiſe, namentlich in ſeiner ſpäteren Periode, die gegenteilige Anſchauung als ſeine eigene aus. Unermüdlich wiederholt Auguſtin, daß der Leib des Menſchen im Sechstagewerk nicht tatſächlich erſchaffen worden ſei, ſondern gemäß den in den Stoff verſenkten Urſächlichkeiten. Den Leib des Menſchen hervorzubringen empfing vom Herrn die Erde die Kraft. Man dürfe nicht ſagen, den Menſchenleib habe Gott ſelbſt geſchaffen, die Tiere habe er entſtehen laſſen; denn auch von den Tieren heiße es in der Geneſis 1, 25, daß Gott ſie aus der Erde geformt habe. Der Menſch habe nichts vor dem Tiere voraus, als daß er nach Gottes Bild geſchaffen ſei, nicht dem Leibe, ſondern dem Geiſte nach. Gott ſchuf den Leib des Menſchen, heißt, wie ein Samenkorn legte er ihn in den Stoff der Welt. In jener prima conditio, in welcher die Materie aus der Schöpferhand Gottes hervorging, war der Leib des Menſchen nicht enthalten wie ein Mann, nicht wie ein Kind, ja nicht wie ein Embryo im Mutterſchoße, nicht wie ein ſichtbarer Keim eines Menſchen. Man werde fragen, auf welche Weiſe alſo der Leib des Menſchen geſchaffen worden ſei: „Respondebo: invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta.“ Ja, Auguſtin ſpricht es unabläſſig aus: Das Wort, Gott bildete den Leib aus Erde, bezieht ſich nicht auf den Schöpfungsakt, dem die Sabbatruhe folgte, ſondern fällt in die göttliche Sabbatruhe ſelbſt, in die Zeit der Entwicklung, in die „volumina saeculorum“, vollzog ſich alſo nicht in einem Augenblicke.

Iſt auch hier wie überall bei Auguſtin nicht von Deſzendenz die Rede, ſo doch von natürlicher Entwicklung. Adams Leib entſtand ähnlich, wie jetzt ein Körper im Mutterleib gebildet wird, „ſo jedoch, daß bei ſeiner Entwicklung und ſeinem Wachstum in Zeiträumen die Zahlen der Zeiten voll wurden, die wir der menſchlichen Gattung zugeteilt ſehen“.

Sollte alſo die Wiſſenſchaft, wovon ſie zur Stunde noch himmelweit entfernt zu ſein in allen ihren beſonneneren Vertretern zugibt, eine leibliche

Deſzendenz des Menſchen aus der Natur je erweiſen, ſo wäre die Theologie darauf nicht unvorbereitet. Sie würde dadurch einfach genötigt, ſich auf den exegetiſchen Standpunkt Auguſtins zu ſtellen und die beiden Wörtlein der Geneſis „aus Erde“ bildlich zu verſtehen. Ja ſchon weiter zurück liegt dann ihre Schutzwehr; die Schrift ſelbſt bezeichnet nicht bloß Adam, ſondern auch den gewöhnlichen Menſchen als aus Erde gebildet und läßt alſo keinen Zweifel, daß die bildliche Erklärung der Worte in den Grenzen der exegetiſchen Möglichkeit liegt. In dem altehrwürdigen Buche Hiob ſagt Elihu 33, 6: „Siehe ich bin, wie du, Gottes; denn aus Ton bin auch ich geſchnitten.“ Und Pſalm 139, 15: „Im Verborgenen wurde ich gemacht, bunt zuſammengeſetzt in der **Erdentiefe**; als ungeſtaltetes Klümpchen ſchauten mich deine Augen.“ Hier erſcheint die Erdentiefe als des Menſchen Mutterſchoß in einem Bilde, das ſelbſt Fechner nicht großartiger und ergreifender hätte zeichnen können. Warum ſollte, falls wirklich einmal die Forſchung die Nötigung dazu geben wird, das uralte Wort: „Gott bildete einen Leib aus Erde,“ nicht nach dieſem großartigen Bilde erklärt werden dürfen? Daß der Menſch dadurch in die innigſte Verſchlingung mit der Natur geſetzt wird, dies kann nicht inkongruent ſein in der chriſtlichen Religion, welche die Sonnenhymne des heiligen Franziskus unter ihren edelſten Blüten erzeugt hat, ja die im Gegenſatz zur ganzen antiken Weltanſchauung zu ihrem Grundkanon hat, daß die Weihe des Geiſtes auch auf die niedrige Schöpfung gelegt iſt, daß auch die niedrige Schöpfung weit über alle ihre millionenjährigen Entwicklungen hinaus einem herrlichen Endziele entgegenſtrebt, ſo daß ſie (nach Röm. 8), wie ſie in ihrer erſten Keimzelle dem Herzen Gottes entſprungen iſt, ihre himmliſch verklärten Zweige, Blüten und Früchte in den Lichtherd des göttlichen Lebens zurückſenkt.

Alſo auch wenn des Menſchen Leib aus der niedrigen Natur ſich entwickelt hätte, würde das Wort **Linnés** gelten: „Der Menſch, unter allen Werken Gottes das vollendetſte, iſt hingeſtellt auf die mit den wunderbarſten Spuren der Majeſtät Gottes überſäte Außenrinde der Erde, fähig, mit ſeinen Sinnen das Kunſtwerk mit Verſtändnis zu betrachten und ſeine Schönheit anzuſtaunen,“ „hervorgegangen aus ſtarrem Lehm, von Gottes Hand belebt, aus dem Endziele der Schöpfung ihres Schöpfers Majeſtät in Ehrfurcht erkennend, ein Gaſt der Wohnſtätte würdig, Herold des höchſten Weſens“.

Erſt bei einem anderen Punkte gerät die Entwicklungslehre in Gefahr, mit den Grundlagen jeder idealiſtiſchen Weltauffaſſung auf das Schärfſte zu kollidieren, **beim Geiſte des Menſchen**. Der Menſch, nach dem alten Weltbilde im Zentrum des Alls ſich fühlend, nach dem neuen hinausgeſtoßen wie auf eine Inſel im Ozean in die ſternenärmſte Region der Himmelsräume, ſah ſich durch die Entwicklungslehre hineingeriſſen in einen raſtloſen Strom des Werdens, deſſen Wirbel alles, was der Idealismus bisher an ewigen Werten verehrte, verſchlingen wollen. Der bei Plato mit der Siegeskraft voller Jugendfriſche ausgeſprochene Grundgedanke, daß über dem Fluße der Erſcheinungswelt ein an ſich Wahres, Gutes und Schönes beſteht, dieſer von Leibniz ins Moderne überſetzte Gedanke von der Souveränität des Geiſtigen gegenüber der Materie, der nach

Eucken die ſtillſchweigende Vorausſetzung alles geiſtigen Schaffens und das offene Bekenntnis alles Idealismus für alle Zeiten bleiben muß, ſcheint zu fallen, wenn die Einheit des Alls nur auf Koſten des Geiſtes hergeſtellt werden könnte, wenn der Geiſt in roherer Weiſe zu einem Produkt, in feinerer zu einer Begleiterſcheinung der Natur herabgedrückt würde.

Darwin ſelbſt hat zwar in ſeinem Buche über die Abſtammung des Menſchen einen mit ſeiner übrigen Arbeit durchaus nicht auf gleicher Höhe ſtehenden Verſuch unternommen, der Selektionslehre auch die Tore in die Domäne des Geiſtigen zu erbrechen. Allein er langte ſchließlich bei der Meinung an, daß die Wiſſenſchaft über den Urſprung der menſchlichen Geiſteskräfte vielleicht nie etwas feſtſtellen könne. Ja zum Intereſſanteſten in Darwins perſönlicher Entwicklung iſt es zu rechnen, wenn er 1881, ein Jahr vor ſeinem Tode, an Graham ſchrieb, vom Standpunkt ſchrankenloſer Anwendung der Selektion habe ihn ſtets der entſetzliche Zweifel gepeinigt, ob die Überzeugungen des Menſchen von irgendwelcher Zuverläſſigkeit ſeien, da doch niemand auf die Überzeugungen z. B. in der Seele eines Affen ſich verlaſſen würde, wenn dort ſolche vorhanden ſeien. Ein Teil von Darwins Schule hat ſich bei dieſer Einſicht nicht beſchieden. Spencer ſuchte die Sittlichkeit, Carneri die Religion, Potonié die höchſten Vernunftprinzipien, Simmel kurz entſchloſſen die Wahrheit durch Selektion zu erklären.

Gewiß gibt es nun auch auf geiſtigem Gebiete Entwicklung. Daß ſeit Locke die moderne Pſychologie nicht ohne fruchtbare Erfolge befliſſen iſt, das Seelenleben des Individuums als ein Werden und Aufſteigen von kleinen Elementen her zu verſtehen, werden wir ebenſowenig leugnen, als daß, mit Eucken zu ſprechen, die Vernunft uns nicht fertig dargeboten wird, daß ſie ſich vielmehr in unſerem Kreiſe erſt aufzuringen hat, und daß es dazu wie der Bewegung der Dinge ſo unſerer eigenen Arbeit bedarf.

Allein ſchon methodiſch fällt eine wiſſenſchaftliche Zergliederung des geiſtigen Lebens außerhalb des Rahmens der Biologie. Die Entwicklung auf pſychiſchem Gebiete iſt ſchon in ihren Anfangsſtadien von der Stetigkeit der phyſiſchen weit entfernt. Heute hat ſich die Anſchauung verfeſtigt, die ſchon vor dreißig Jahren Reymond ausſprach, es werde nie gelingen, auch nur die erſten Stufen dieſes Bewußtſeins, Luſt und Unluſt, denkend zu begreifen.

Die Souveränität des Geiſtes gegenüber der Materie iſt unverlierbar gewährleiſtet ſchon durch die in jahrtauſendelanger philoſophiſcher Arbeit errungene Einſicht, daß nicht die Materie das unmittelbar in unſerer Wahrnehmung Gegebene iſt, ſondern etwas Geiſtiges, Seeliſches, von dem aus wir die Exiſtenz einer Materie erſt ſchlußweiſe erreichen; daß dieſe vor unſerem Denken unmittelbar ausgebreitete allerrealſte Welt der Innerlichkeit mit ihrer Eigengeſetzlichkeit und ihren Geheimniſſen, namentlich mit ihrer Zentralſonne, dem Ich, das wunderbare Werden und Geſtalten der äußeren Materie ganz und gar zu ihrem Vorſpiel herabdrückt. Deshalb ſagt Lotze: „Von allen Verirrungen des menſchlichen Geiſtes iſt dieſe mir immer als die ſeltſamſte erſchienen, daß er dahin kommen konnte,

ſein eigenes Weſen, welches er allein unmittelbar erlebt, zu bezweifeln oder es ſich als Erzeugnis einer äußeren Natur wieder ſchenken zu laſſen, die wir nur aus zweiter Hand, nur durch das vermittelnde Weſen eben des Geiſtes erkennen, den wir leugneten." „Die Tatſache, daß der Einfluß des materiellen Seienden und ſeiner Veränderungen in dem Innern der geiſtigen Weſen dieſes Aufblühen einer Welt ſinnlicher Empfindungen veranlaßt, ſteht nicht als eine müßige Zugabe neben dem übrigen Zuſammenhange der Dinge; ſie ſelbſt iſt vielmehr das größte aller Ereigniſſe überhaupt, neben deſſen Tiefe und Bedeutſamkeit alles übrige verſchwindet." Die Schönheit der inneren Welt ſei es, welche die Natur hervorzubringen und auszudrücken ſich ringe, was ſie aber für ſich allein nicht zu erreichen vermöge; ſie bedürfe dazu, als ihres letzten und edelſten Werkzeuges, des empfindenden Geiſtes, der allein imſtande ſei, in der Pracht der ſinnlichen Anſchauung zu heller Wirklichkeit zu beleben, was alle Bewegungen und Geberden der äußeren Natur fruchtlos zu ſagen ſich bemühten.

Wenn deshalb beinahe das geſamte moderne philoſophiſche Denken trotz der ungeheuren Differenzen in Ausgangspunkt und Reſultat doch einmütig an der Unableitbarkeit der Geiſteswelt aus der Materie feſthält, wie namentlich die auch in Naturforſcherkreiſen weitverbreitete Richtung des *pſychophyſiſchen Parallelismus* beweiſt; wenn Heroen moderner Weltauffaſſung wie *Leibniz* den göttlichen Stammbaum und die Unſterblichkeit als unverrückbare Pole dieſer Geiſteswelt feſthalten, ſo iſt der Grund hierfür nicht der, daß, wie Reymond es ausdrückt, auch den entſchloſſenſten Moniſten es hart ankomme, das, was beim Protoplasmaklümpchen möglich erſcheine, auf eine von Geiſt und Anmut ſtrahlende holde Menſchenblüte anzuwenden. Vielmehr iſt es leicht zu zeigen, daß das Prinzip der Selektion, welches das Wiſſen nur als denkökonomiſche Leiſtung biologiſch erklärt und wahr als gleichbedeutend mit nützlich oder lebensfördernd ſetzt, auf dieſem Gebiete ſofort zur Selbſtauflöſung führt. Gerade die neueſtens unter dem Namen Pragmatismus von Amerika aus in Kurs geſetzten Erklärungsverſuche beweiſen dies. Wenn es ſoviele Wahrheiten gibt als Organiſationen, wenn für das Inſekt etwas anderes Wahrheit iſt als für den Adler, dann gibt es keine Wahrheit. Mit unanfechtbarer Präziſion kann man hier immer wieder darauf hinweiſen, daß die Anwendung der Zuchtwahllehre auf die Domäne des Geiſtes ihr eigener ſicherſter Zuſammenbruch wäre. Züchtet die Natur nur das Nützliche, dann wird ſie, falls ſie auch die geiſtige Weltauffaſſung als ihre feinſte Blüte züchtet, nur eine nützliche, nicht eine richtige Weltauffaſſung züchten, und wäre dieſe Weltauffaſſung durch einen ungeheuren Zufall die richtige, ſo gäbe es gar kein Mittel, dies feſtzuſtellen (Otto).

Damit ſind wir beim letzten entſcheidenden Punkt angelangt: *beruht die Welt auf dem Zufall?* Der Name Zufall iſt für die Philoſophie ein unvollziehbarer Begriff. Wenn die Naturforſchung von Zufällen ſpricht, ſo gebraucht ſie damit einen berechtigten Hilfsbegriff, einen Grenzbegriff. In dieſem Sinne hat man treffend die Organismenwelt als eine Falle zum Einfangen glücklicher Zufälle bezeichnet. Allein vom Standpunkt höchſter, zuſammenfaſſender Weltbetrachtung aus gibt es einen Zufall nicht.

Iſt nach der Definition der Philoſophie, welcher auch die Naturwiſſen-

ſchaft die feinſten Werkzeuge entlehnen muß, mit denen ſie beim Bau eines zuſammenfaſſenden Weltbildes operiert, *Zufall* ein einmaliges Zuſammentreffen mehrerer Kauſalketten, *Zweck* ein ſtetiges und typiſches, ſo iſt klar, daß das Gefüge des Weltbaues nicht auf Zufall ruht. Wie zur Zeit der Enzyklopädiſten, ſo ſteht noch heute unentwurzelt das Argument von den gefälſchten Würfeln aus der Apologie des Abbé *Galiani*, welches Reymond bei einer Leibnizfeier der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften alſo wiedergegeben hat: „Fallen zwei Würfel viermal nacheinander auf dieſelbe Seite, ſo haltet ihr für unmöglich, daß das Zufall ſei. Ihr ſchließt mit zweifelloſer Gewißheit, daß eine geheime, auf dieſe Wirkung berechnete Urſache in Geſtalt von etwas Blei den Würfeln einverleibt wurde. Seht ihr aber um Euch her das Weltall mit ſeinen unzählbaren Sonnen, Planeten und Monden, die im Leeren aufgehangen rhythmiſchen Schwunges Jahrtauſende lang ihre Bahn vollenden, ohne je einander zu treffen; ſeht ihr auf dieſem Erdballe Veſte, Meer und Luft, Sonnenſchein und Regen ſo verteilt, daß tauſend Pflanzen, Land- Waſſer- und Lufttiere fröhlich wimmelnd gedeihen; ſeht ihr den Wechſel von Tag und Nacht, von Winter und Sommer allen dieſen Weſen genau mit den nötigen Bedingungen zu Tätigkeit und Ruhe, zu Stillſtand und Wachstum ſegensreich begegnen; ſeht ihr in eurem eigenen Körper jedes Teilchen ſeines unſagbar verwickelten Baues gerade das leiſten, was des Ganzen Wohl erheiſcht, wie umgekehrt es allein im Ganzen zu beſtehen vermag; ſeht ihr in euren Gliedmaßen, eurem Auge, eurem Ohre, des Mechanikers, des Optikers, des Akuſtikers tiefſte Weisheit ſoweit überflügelt, daß Freund d'*Alembert*, daß dort in Petersburg der große *Euler*, e tutti quanti! wie Narren davor ſtehen; ſeht ihr dieſe Maſchine, neben welcher eures Le *Roy* feinſte Uhr wie ein plumpes Mühlwerk, eures *Vaucanſon* ſinnreichſte Androide wie eine armſelige Spielerei ſich ausnehmen, durch Übung ſich ſelber vervollkommnen; beſchädigt, ſelber ſich ausbeſſern; ſeht ihr ſie gar ſich ſelber vervielfältigen; Mann und Weib auf das Reizendſte, Mutter und Kind auf das Liebevollſte einander angepaßt; zeigt euch im Jardin du Roy Herr von Buffon in hundert Tiergeſtalten, vom Elefanten bis zur Spitzmaus, ebenſo viel Ebenbilder eurer eigenen Organiſation, alle in ihrer Weiſe befähigt, ihr Leben zu genießen, ihrer Beute nachzuſtellen, ihrer Feinde ſich zu erwehren, ſich fortzupflanzen und ihre Brut zu pflegen; ſeht ihr die Biene, trotz dem gelehrteſten Akademiker, ihr Zellenproblem löſen; die Spinne ihr Seilpolygon ſpannen, den Maulwurf ſeine Minen höhlen, den Biber ſeine Deiche ziehen; ſeht ihr noch dazu in dem allem das Nützliche mit dem Schönen verbunden, Pracht, Zier und Anmut verſchwenderiſch darüber ausgegoſſen; Floras Kinder lieblich ſich ſchmücken, den Schmetterling ſchimmernd ſie umgaukeln, den Pfau ſein Rad ſchlagen; zeigt euch endlich Herr *Needham* unter ſeinen Linſen jeden Tropfen Eſſig wieder von ſo viel Weſen belebt, wie Herr von *Caſſini* mit ſeinem Rohre Welten euch erblicken ließ; ſo ſagt ihr getroſt: das iſt Zufall. Und doch bietet uns die Natur dasſelbe Schauſpiel, als würfe einer mit unendlich viel Würfeln jeden Augenblick einen vorher angekündigten Paſch. Ich ſage deshalb: die Würfel der Natur ſind gefälſcht, und dort oben ſpottet unſer der größte aller Taſchenſpieler."

Die moderne Forschung muß zugeben, daß eine Lösung der ungeheuren, den Verstand, der die Welt begreifen möchte, auf die Folter spannenden Schwierigkeit nicht liegt in der Antwort, welche die Enzyklopädisten auf Galianis Argument gaben, der Kopf Homers oder der Kopf Virgils seien Aggregate von Molekeln oder gefälschten Würfeln, d. h. so zusammengefügte oder ausgearbeitete Wesen, daß sie die Ilias oder die Äneide hervorbringen mußten. Vielmehr hätte Galianis Waffe gar nicht feiner geschärft werden können. Auch die Geschichte der Entwicklungslehre hat die anfangs erwartete Antwort auf Galianis Frage nicht geliefert. Wenn der Philosoph Trendelenburg im Geiste seines Meisters Aristoteles darauf hinwies, daß das menschliche Auge, indem es sich bildet, nicht dem Lichte zugekehrt ist, daß also nicht der berührende Lichtstrahl es sein kann, der dieses köstliche Organ sich zubereite, daß es vielmehr im Dunkel des Mutterleibes sich so gestalte, daß es dem künftigen Lichtstrahl entspreche, so konnte allerdings Helmholtz im Sinne Darwins erwidern, daß das, was die Arbeit unermeßlicher Reihen von Generationen erzielte, mit dem zusammenfallen kann, was die höchste Weisheit vorbedenkend ersinnen mag. Allein das heißt den Knoten zerhauen. Da der Anfangszustand mit dem Endzustand durch ein eisernes Netz von Notwendigkeiten zusammenhängt, so fragt es sich immer: Wie entstand jener Anfangszustand, der das zweckmäßige Gebilde zur notwendigen Folge hatte? In diesem Sinne haben viele Schüler Darwins, namentlich Botaniker, geradezu zu dem Satze sich durchgerungen, daß Teleologie der einzige Schlüssel in die Rätsel der Entwicklungslehre sei. Darwin selbst hat es am Schlusse seines zweiten Bandes über die Abstammung des Menschen ausgesprochen, daß unser Geist die große in eine gewaltige Kette zusammengeschlossene Reihenfolge von Ereignissen als ein Werk des blinden Zufalls anzunehmen sich weigert, daß unser Verstand gegen einen derartigen Schluß sich geradezu empört. In den Zeiten, da Darwins hervorragender künstlerischer Sinn, dessen Erlöschen am Schlusse seines Lebens er bedauerte, noch waltete, wandte er seine enthusiastische Bewunderung vor allem den mathematisch-künstlerischen Strukturverhältnissen der Natur zu; mit Recht hat man ja längst bemerkt, daß z. B. Rembrandts Bild im Louvre zeigt, welchen Reichtum von künstlerischer Form und Farbe der Körper eines geschlachteten Rindes enthält, wie die tierischen Organismen eine lebendige, farbige, glutreiche Architektur zeigen, schöner als die Trümmer von Palmyra oder Athen. Diese Auffassung Darwins, welche die hervorragende Schönheit in der Natur als selbständiges Moment der Betrachtung behandelt, muß in Darwins Lebensanschauung mit berücksichtigt werden. In diesem Sinne konnte Francis Darwin von seinem Vater rühmen, der größte Dienst, den er der Forschung geleistet habe, sei die Wiederbelebung der Teleologie, nur daß die teleologische Betrachtung nicht mehr an dem beschränkten Naturhaushalte der Gegenwart hafte, sondern einen weiten Horizont in Vergangenheit und Gegenwart durchmesse. Hat nicht v. Bär nachgewiesen, daß schon in den Darwinschen Grundbegriffen der Anpassung und Vererbung das logische Element der Zielstrebigkeit latent sei? Und in jenen Wundern der Selektion, wie in der Farbenglut alpiner Blumen, welche zwecks

ihrer Befruchtung das Lockmittel der Blüten gegenüber den auf jenen Höhen ſeltenen Inſekten verſtärken müſſen, ſteckt ſchließlich auch etwas von Teleologie, wenn auch nicht im populären Sinne. Gäbe es einen einzigen Zufall, dann wäre Weismanns Vorherſagen auf Grund der Entwicklungslehre ebenſo unmöglich, wie Leverriers Vorherſagen des Neptun. Ja, ein einziger Zufall würde jede Wiſſenſchaft unmöglich machen, weil er in horrender Weiſe die Naturkauſalität durchbrechen würde.

Was wir Zufall nennen, iſt ein von Anfang der Weltbewegung aus durch einen wunderbaren Komplex von Geſetzen ſtreng vorausbeſtimmtes Reſultat. Nach darwiniſtiſcher wie theiſtiſcher Auffaſſung ſind die Haare auf unſerem Haupte ebenſo von Ewigkeit her gezählt, wie, um ein Beiſpiel von Darwin ſelbſt zu gebrauchen, die Haare auf dem Hermelin von reinerem Weiß des Winterkleides, der durch dieſes Variieren nach Weiß dem Auge des Pelzjägers entgeht und ſo ſich unbewußt die Fortexiſtenz ſichert. Hat man deshalb mit Recht von der Einzelforſchung die Teleologie ausgeſchaltet, ſoweit der Zweck populär als mitwirkender Faktor zwiſchen das Gefüge der Urſachen eingekeilt gedacht wurde und ſomit als myſtiſche Schranke der Forſchung erſchien, bei der Beurteilung des großen Weltzuſammenhanges kehrt ſie in unendlich geſteigerter Macht zurück. Spinoza, von dem das moderne Denken die Scheu vor aller Teleologie überkommen hat, der die causae finales als humana figmenta et deliria verſpottet hat, ſucht gerade dadurch den chriſtlichen Schöpfungsbegriff aus den Angeln zu heben, daß er — ohne Grund — behauptet, der Theismus führe die Welt auf Willkür und deshalb auf Zufall zurück, wogegen alles logiſche Denken ſich ſträube. Schon zu Beginn der darwiniſtiſchen Bewegung hat deshalb unſer Kölliker das viel angefeindete Wort vom „Entwicklungsplan" geprägt, welches durch die neueſte Forſchung immer mehr zu Ehren kommt, ſogar weit über den Sinn ſeines Urhebers hinaus. Wenn deshalb ein Teil der Schule Darwins die Teleologie und damit auch wohl die Theologie glücklich los zu ſein glaubte, ſo hat der teleologiſche Gedanke dabei ein ſo zähes Leben bewieſen, wie jener Vogel von der chileniſchen Peroptochusart, von welchem Darwin ſo köſtlich erzählt, daß ein ſchlecht ausgeſtopftes Exemplar aus einem Muſeum entflohen und wieder lebendig geworden ſei.

Dies hat ſchon Goethe in ſeinen Geſprächen mit Eckermann ausgeſprochen, indem er ſagte: „Die Nützlichkeitslehrer würden glauben, ihren Gott zu verlieren, wenn ſie nicht den anbeten ſollen, der dem Ochſen die Hörner gab, damit er ſich verteidige. Ich aber bete den an, der eine ſolche Produktionskraft in die Welt gelegt hat, daß, wenn nur der millionſte Teil davon ins Leben tritt, die Welt von Geſchöpfen wimmelt, ſo daß Krieg und Peſt, Waſſer und Brand ihr nichts anzuhaben vermögen. Das iſt mein Gott. Die Leute traktieren ihn, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende höchſte Weſen nicht viel mehr als ihresgleichen. Wären ſie aber durchdrungen von ſeiner Größe, ſie würden verſtummen und ihn vor Verehrung nicht nennen mögen."

Darwin war ſich bewußt, daß er durch ſeine Entwicklungslehre die Rätſel des Lebendigen nicht beſeitige; vielmehr hat die durch ihn hervorgerufene ungeheure Gedankenbewegung und Forſchungsfreudigkeit dieſe

Rätsel in derartig gewaltiger Weise aufgedeckt, daß die modernsten Gegner Darwins, welchen die Theologie am allerwenigsten sich anschließen kann, den Ruf erschallen lassen, der forschende Geist solle für immer vor der Bearbeitung dieser Rätsel verzweifelnd zurückweichen. Sollte, indem die Darwinsche Gedankenbewegung die Welt umhüllt hat als ein wunderbar kompliziertes und dennoch auf einfache Grundlinien zurückgehendes System von Gesetzen, sollte da die Frage nach dem Gesetzgeber deshalb überflüssig geworden sein, weil sich gezeigt hat, daß diese Gesetze in ihrer ewigen unwandelbaren Treue und Unverbrüchlichkeit ein Siegel ihres göttlichen Ursprungs tragen? Die alte Naturbetrachtung war, indem sie die göttliche Schöpfertätigkeit auf alle einzelnen Arten verteilte, wie die Pracht des nächtlichen Sternenhimmels, wo das Licht in zahllosen Punkten zerstreut ist. Die augustinische Auffassung und in diesem Sinne auch die moderne, welche den Schöpfungsakt auf einen Augenblick im Anfange zusammendrängt, ist wie der Anblick der Sonne am Mittagshimmel: Der Glanz der Sterne tritt zurück, und aus Einem Punkt quillt in jungfräulicher Schönheit alle Pracht, aller Farbenreichtum, alle Glut des Lebendigen.

Nicht ob die Welt aus blindem Zufall zu erklären sei, ist das entscheidende Problem für die Theologie, sondern die uralte Frage, ob Gott die Welt mit Freiheit erschaffen habe oder aus Notwendigkeit, ob die Sonne der Geister am Anfange oder am Schlusse der Entwicklung steht. Steht sie nicht am Anfang, dann hat nach Hegel der Weltgeist nur darum die Geduld gehabt, die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, weil er durch keine geringere Anstrengung das Bewußtsein von sich selbst erreichen konnte. Dann spitzt sich aber die Frage also zu: Wie beurteilen wir das Übel in der Welt, den grausamen Kampf ums Dasein, den Überschuß an Qual und Elend? Werden wir mit Schelling sagen, aus einer so klaren und durchsichtigen Intelligenz, wie der Theismus sich den Schöpfer denke, sei ein so sonderbar verworrenes, wenn auch in Ordnung gebrachtes Ganzes, wie die Welt, nicht abzuleiten; man könne einen bewußten Schöpfer deshalb nicht annehmen, weil es ein übelberatener Gott gewesen sein müßte, der sich in eine solche Welt gestürzt hätte, in die Gestalt zahlloser, gequälter und geängstigter Wesen, die sämtlich nur dadurch eine Weile bestehen, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Not und Tod ohne Maß und Ziel erduldet? Werden wir mit Hartmann sagen, hätte Gott ein Bewußtsein von der Schöpfung gehabt, so wäre diese ein unentschuldbares Verbrechen? Nur das Resultat eines blinden Willens könne die Welt sein, der sich entfalten müsse, weil er nicht anders könne, welcher aber, einmal zum Licht des Bewußtseins emporgetaucht, den Beruf und die Kraft empfange, durch Selbstvernichtung, durch Selbstmord den Qualen des Daseins zu entgehen.

Es ist im modernen Geisteskampfe noch viel zu wenig beachtet worden, daß in der Entscheidung dieser furchtbaren Frage, welche auch die eigentliche Grundfrage der deutschen Philosophie ist, die aber schon seit Jahrtausenden ihren scharfen Stachel tief in jedes fühlende Gemüt eingebohrt hat, der Darwinismus eher ein Bundesgenosse als ein Gegner der Theologie ist, wie unser unvergeßlicher Hermann Schell richtig erkann

hat. Gewiß haben neuere Verſuche, die erkenntniskritiſche Geltung des Darwinismus als Weltanſchauung abzuſtecken, ihn als philoſophiſches Programm aus ſeinen letzten Folgen zu beurteilen durch ſtrenge Verknüpfung des Urſprungs der Darwinſchen Idee mit ihrem äußerſten Ende, ein düſteres Weltbild gezeichnet: ein Kosmos, deſſen Grundkraft darin beruht, daß nicht bloß die empfindenden Weſen ſich die Weide, ſondern auch Gräſer und Bäume den Boden und die Sonne ſtreitig machen; eine Welt, in welcher der Zank um den Futtertrog und die ſexuellen Triebe die einzigen Brücken zum höheren Sein ſind; in welcher alle Erhabenheit, die ringsum in der Natur ſich uns darbietet, aus dem egoiſtiſchen Prinzip entſtanden iſt; eine Ordnung der Dinge, in welcher der Weg von der faſt empfindungsloſen Urzelle bis zu den grandioſeſten Erſcheinungen des menſchlichen Genies durch die erniedrigende Tyrannei der Nützlichkeit beherrſcht iſt, wo nicht Mitleid und Liebe, ſondern unbedingte Vertretung des eigenen Vorteils und Vernichtung des Schwächeren die Welt ſchmücken, ſegnen und verjüngen; all das iſt ein Bild, gegen das uns Schopenhauers peſſimiſtiſches Weltgemälde noch wie ein Lilienfeld anmutet. Von Max Steiners Perſpektive aus ſcheint es, daß unter den letzten Konſequenzen der Entwicklungslehre die Moralwerte der Gegenwart und der religiöſen Vergangenheit zuſammenbrechen, ja die europäiſche Kultur ſelbſt, die in ihren grundlegenden Inſtitutionen gar nicht denkbar iſt ohne die Liebe, welche auch das Schwache mit ſeinem Segen beſchattet. Alle Humanität würde dann als eine unnütze Verlangſamung des Kampfes zur verderblichen Torheit, und das einzige Ziel des ſelbſtbewußten Menſchengeiſtes könnte nur ſein, den Stahl des Daſeinskampfes zur unerträglichen Schneide zu ſchärfen.

Allein einer ſolchen Perſpektive, die in ihrer letzten Wurzel aus einer erkenntnistheoretiſchen Skepſis entſpringt, muß das Recht beſtritten werden, ſich als die genuin Darwinſche Auffaſſung auszugeben. Perſönlich erkannte und erklärte Darwin den Egoismus als den Gegner und Schädling der Geſellſchaft und betonte ſcharf, auch wo die Forderung der Vernunft auf den Untergang und die Ausrottung des Schwachen und Hilfloſen im Menſchengeſchlechte zu zielen ſcheine, könnten wir unſere Sympathie nicht hemmen, ohne den edelſten Teil unſerer Natur zu verletzen. Es gehört zu den ſchönſten Zierden von Darwins menſchlichem Charakter, daß der altruiſtiſche Zug als der ſtärkſte neben ſeinem Forſcherdrang erſcheint, daß er in einer Art von geiſtigem Teſtamente neben der Freude, der Wiſſenſchaft gelebt zu haben, ſeinen Schmerz äußerte, ſeinen Mitgeſchöpfen nicht mehr Gutes getan zu haben. Wendet man ein, dieſe Auffaſſung ſei Mangel an Konſequenz in der perſönlichen Weltanſicht Darwins, ſo iſt zu erwidern, daß auch die Entwicklungslehre ſelbſt, welche in ihrer heutigen Geſtalt wohl durchwegs auch innere Bildungsfaktoren neben der Selektion zu ihrem Rechte kommen läßt, keineswegs jenes traurige Weltbild ergibt. Statt des Theologen möge hier der Naturforſcher reden. Unſer kürzlich verſtorbener Kollege Rindfleiſch äußerte ſich in folgender Weiſe: „Das Mittel, deſſen ſich die Natur bedient, um ihre Lebeweſen auf immer höhere Stufen der Selbſtbeſtimmung zu heben, weiſt über den Rahmen der individuellen Begrenzung hinaus. In nichts anderem nämlich beſteht dieſes

Mittel, als daß ſich die Selbſtbeſtimmung in den Dienſt der Nächſtenliebe ſtellt. Ein auffallendes Wort, ich geſtehe es, aber unantaſtbar! Einer für alle, alle für einen! So lautet das Gebot, welches die Teile jedes lebenden Ganzen untereinander verbindet und die ſogenannte organiſche Einheit derſelben herſtellt. Ein Schauſpiel, welches den Beobachter immer von neuem mit Staunen und Bewunderung erfüllt, iſt dieſe organiſche Einheit der höheren, aus Milliarden von Zellen beſtehenden Lebeweſen. Alle dieſe Zellen ſind darauf angewieſen, durch einander und für einander zu beſtehen. Sie leben nur als Organe ihres Körpers, eine ſelbſtändige Exiſtenz außerhalb dieſes Verbandes gibt es für ſie nicht. Aber innerhalb desſelben iſt es faſt rührend, zu ſehen, wie das Bedürfnis jeder einzelnen Zelle vom Ganzen wahrgenommen und oft auf weiten Umwegen befriedigt wird. Heute noch gewährt es hohen Genuß, die Einzelheiten jener Vermittlung zu ſtudieren, welche bei den Tieren bekanntlich dem Blutgefäß- und Nervenſyſtem zugewieſen iſt . . . Jede der Millionen und Abermillionen Zellen, welche aus der Teilung des Eies hervorgehen, kennt den Platz, der ihr im ganzen zukommt, und muß oft weite Wege wandern, bis ſie ihr Ziel erreicht hat. Jede Zelle teilt ſich zur rechten Zeit und am rechten Orte, ſendet Ausläufer in beſtimmten Richtungen aus und begegnet den Ausläufern anderer Zellen, mit denen ſie ſich verbindet. So entſteht jene wundervolle Einheit, welche die wichtigſte Vorausſetzung für die Vervollkommnung der Lebeweſen im Sinne einer wachſenden Selbſtbeſtimmung, hier der Sicherung des Lebens gegenüber den äußeren Lebensbedingungen, iſt . . . Über allen dieſen Vervollkommnungen aber bis hinauf zur weithin gebietenden Stellung des Menſchengeſchlechtes ſchwebt mit leuchtender Schrift das Spruchband der Nächſtenliebe: Einer für alle, alle für einen! Ein Naturgeſetz und zugleich das vornehmſte Gebot der Sittlichkeit! Alſo Freiheit und Nächſtenliebe! Das ſind die Merkmale des Lebens, welche über das Leben hinausweiſen. Sollten ſie uns darum minder ehrwürdig ſein, weil wir die Wurzeln derſelben herabreichen ſehen bis zu den niedrigſten Lebeweſen? Im Gegenteil, wir wollen uns freuen, daß ſie noch weiter hinabreichen in die unorganiſche Natur, daß wir ſie erſt verſchwinden ſehen in dem geheimnisvollen Ureinen aus Kraft und Stoff. Daß dieſes Eine auch die höchſten Ziele und Tugenden des Menſchen einſchließt, iſt ein tröſtlicher Gedanke. Freiheit und Nächſtenliebe! Freiheit das Ziel, und Nächſtenliebe das Mittel dazu! Das iſt das Wort des Lebens. Alles, was lebt, ſpricht es unbewußt aus, und der Menſch, der zum Bewußtſein gelangt iſt, erkennt es freudig als die Richtſchnur ſeines beſſeren Selbſt. Und wir ſind doch nur ein Gleichnis! Meine Auffaſſung vom Leben erinnert ſo unmittelbar an das Bibelwort, daß Gott den Menſchen zu ſeinem Ebenbilde geſchaffen habe, daß es Gott abſichtlich verleugnen hieße, wollte ich achtlos an dieſer Übereinſtimmung vorbeigehen. Es iſt freilich wahr, daß wir Gott aus dieſem Ebenbilde nur unvollkommen zu erkennen vermögen. Aber wenn wir ihn auch nicht ganz zu erfaſſen vermögen, was hindert uns, diejenigen Seiten ſeines Weſens vor Augen und im Herzen zu haben, welche wir zu erfaſſen vermögen, und zu ihm als einem allmächtigen und alliebenden Vater unſere Herzen zu erheben? Es wird uns deshalb ſchwer, zu

einer einheitlichen Vorstellung von Gott zu gelangen, weil wir uns ein höchstes Wesen in vollkommener Freiheit gegenüber der Natur denken sollen, welches doch zugleich in der Natur und ihren gesetzmäßigen Erscheinungen ist. Aber haben wir nicht gesehen, daß die höchste Freiheit nicht trotz der Naturgesetze, sondern durch ein Naturgesetz, durch das der Nächstenliebe erlangt wird? Mir erscheint das Leben wie eine teilweise Offenbarung Gottes. Nicht eine unsichtbare, sondern eine sichtbare Hand ist es, die zur wahren Freiheit erheben will, zur Freiheit durch die Liebe."

In der durch den Verlauf der Forschung von selbst sich vollziehenden Einschränkung der Selektion auf die Bedeutung eines allgegenwärtigen wenn auch nicht allmächtigen Prinzips der Entwicklung in der Natur lassen sich leicht Verbindungslinien herstellen mit dem Locus classicus der christlichen Naturphilosophie, dem achten Kapitel des Paulusbriefes an die Römer, wonach die Naturwelt unter hartem Banne seufzt, indem ein Gesetz des Leidens auf sie gelegt ist als Bedingung jeder Vervollkommnung. Im Hinblick auf diese Stelle spricht ja schon Augustin in seinem herrlichen Werke über den Gottesstaat von einem harten Daseinskampf, in welchem das Schwächere dem Stärkeren unterliegen muß. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet ist der Kampf ums Dasein nur eine Seite der Tatsache, daß es der tiefste Sinn des Lebens in der Natur von seinen untersten Gestaltungen bis zur höchsten Freiheitstat des Geistes ist, „in eigener, beständiger, rastloser Mühe und Selbststeigerung zu immer größerer Höhe und Vollendung" sich emporzuringen. Denn nicht einmal ein Spermatozoon, von denen 500 Millionen auf eine Kubiklinie gehen, hat Gott zum Müßiggang geschaffen, sondern daß es eine ebenbürtige Arbeit leiste in der unermeßlichen Werkstätte der Natur oder zermalmt werde. Ja beim ersten Kristalle schon setzt, wie die neuere Forschung erkannt hat, eine dirigierende Kraft ein, wenn auch nicht ganz gleichen, so doch analogen Charakters wie der Wille des Bildhauers bei der Venus von Milo.

Besonders aber ist der ganze Gedankenkomplex der Entwicklungs lehre von einer Idee untrennbar, von der des Fortschrittes. Das hellenistische Denken und damit die ganze antike Auffassung kannte das Leben nur als ein endloses Spiel auf- und absteigender und stets zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrender Bewegungen; man verglich von diesem Standpunkte aus das All mit einem jener südlichen Bäume, an denen zu gleicher Zeit hier eine Blüte aufgeht, dort eine Frucht vom Zweige fällt. Nach Darwin steigt das Universum langsam aber stetig in die Höhe. Der grausame Kampf ums Dasein ist das Ferment, das allein Bewegung und Fortschritt ins Dasein bringt, das die Entwicklung mit Gewalt aufwärts treibt; nicht ein ewig in sich selbst zurücklaufender trostloser Zirkel ist das All, nicht eine ziellose Wellenbewegung mit periodischem Auf und Nieder, nicht ein Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, sondern eine beharrlich aufsteigende Linie des Lebens; nicht der Tod tötet nach Darwin, sondern das lebendigere Leben, das aus ihm hervorbricht, Tod und Geburt sind bloß das Ringen des Lebens mit sich selber, um sich stets verklärter darzustellen. Freilich bleibt auch so noch, wie Eucken sagt, der schroffe Widerspruch zwischen der Kraft und Leidenschaft, welche das Leben aufruft, und seinem Ertrage, zwischen der zähen

Gier, mit der die Lebewesen um ihr Dasein bis zur Vernichtung kämpfen, und ihrem gemeinsamen letzten Schicksal. Allein gerade von hier aus eröffnen sich religiöse Perspektiven. Und wenn die Physik mit der Bibel die schließliche Erstarrung des Erdballes und den Zusammensturz des Planetensystems als Ende der Welt voraussagt; wenn also hier die Entwicklungslehre auf dem Wege dumpfer Notwendigkeit zu dem gleichen Ziele kommt, das Hartmann von einem Akte bewußter Intelligenzen erwartet, zu dem Ende aller Dinge, so hat Darwin selbst in seiner Autobiographie darauf hingewiesen, daß die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde hier als einziger Hoffnungsstern in grauenvoller Nacht übrig bleibt. „Glaubt man, wie ich es tue, daß der Mensch in weitentfernter Zukunft ein weit vollkommeneres Geschöpf, als er jetzt ist, sein wird, so ist es ein unerträglicher Gedanke, daß er und alle anderen empfindenden Wesen zu vollständiger Vernichtung verurteilt sein sollten nach einem solange fortdauernden, langsamen Fortschritt. Denjenigen, welche die Unsterblichkeit unserer Seele annehmen, wird die endliche Zerstörung unserer Welt nicht so furchtbar erscheinen."

Wenn deshalb in diesem Jahre die Naturwissenschaft Charles Darwin feiert als den Mann, von dem aus ein wahrer Gedankenstrom die wissenschaftliche Welt durchflutete, längst abgebauten Boden verjüngend mit neuer Lebenskraft, überall in den Einzeldisziplinen prächtige Blüten und Früchte hervorlockend an dürren, scheinbar abgestorbenen Zweigen, so kann die Theologie, so gewaltig auch der Kampf ist, der durch Darwins Ideen ihr aufgedrängt wurde, doch das Bewußtsein haben, daß die Fernsichten der Entwicklungslehre die Größe und Majestät Gottes nicht dunkler gemacht haben, sondern in früher ungeahntem Lichte strahlen lassen.

Hat doch Darwin selbst gesagt, es sei wahrlich eine großartige Ansicht, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens, das uns umgibt, nur wenigen oder auch nur einer einzigen Form eingehaucht hat, und daß, während unser Planet nach strengen Gesetzen sich im Kreise schwingt, aus so einfachem Anfange eine so endlose Reihe immer schönerer und vollkommenerer Wesen sich entwickelt hat und noch fortentwickelt. Gleichwie der unermeßliche Sternendom der modernen Weltanschauung dem religiösen Gemüte nicht fremder ist als die alte Vorstellung von der schwimmenden Erdscheibe unter dem niedrigen Dache des Firmamentes, so stehen wir nun erst recht in Bewunderung der Gottheit vor dem märchenhaften Glanze der Natur; während, wie Lotze sagt, nach der alten Anschauung die Gestalten des Lebens wie in feierlicher Stille zum Tanz angetreten regungslos vor uns standen, sehen wir jetzt das reizende Spiel des Lebens, das bei unendlichem Wechsel ein harmonischer Hymnus auf seinen einheitlichen geistigen Urgrund ist.

Ich schließe diese feierliche Stunde mit einem Worte an jene Kommilitonen, die mir, dem Theologen, besonders nahestehen, an die Jünger der theologischen Wissenschaft, die ein glücklicher Stern hereingeführt hat mitten in die Arena einer modernen Forschungsstätte: ich ermahne Sie aus väterlichem Herzen, daß Sie auch über Ihr engeres Fach hinaus in den Wettkampf geistiger Arbeit treten, deren stiller, ernster Hauch Sie hier überall umweht; daß Sie die jugendliche Brust tief eintauchen in den

Born der Wissenschaft; daß Sie glühen von reiner Leidenschaft für die Wahrheit, auf deren Opferaltar der Jünger der Wissenschaft selbst Gesundheit und Leben niederzulegen bereit sein muß, daß Sie mit zarter, unverdrossener Hand mitwirken und mitweben an dem goldenen Bande der **Harmonie zwischen Wissenschaft und Glauben.**[1])

12. Christus im modernen Geistesleben.

Die weltgeschichtliche Wirkung der Person Jesu steht wie der ewige Sternenhimmel über den ziehenden Wolken philosophischer Theorien. Wenn es ein entscheidendes Kriterium gegen den deutschen Idealismus gibt, so ist es dieses, daß derselbe zwar sein Bestes, wie wir sahen, der Gedankenwelt des Christentums entnimmt, aber in seiner Wertschätzung der Person Jesu eine Stufenleiter darstellt, welche immer mehr nach abwärts führt. Sprach Kant stets noch mit Achtung von Jesus; sah Fichte in seiner Person ein Wunder, Hegel den Höhepunkt der Offenbarung des absoluten Weltgeistes, so stellte Schelling Buddha schon höher als Jesus; Schopenhauer hatte nur mehr Spott, Nietzsche Haß für ihn; Hartmann und Drews leugneten seine geschichtliche Existenz.

Den philosophischen Grund zu dieser charakteristischen Entwicklung hat schon Kant gelegt. Er ging dabei aus von einem Gedanken des Leibniz, der in der physischen Welt seine volle Berechtigung gegenüber Cartesius hatte. Gott hat, das gab Kant zu, unseren Geist geschaffen. Er hat in ihm seine unendliche Lebensfülle geoffenbart, aber nur einmal, bei der Schöpfung, nachher nicht mehr. Wie Gott die ewigen Lichter des Sternenhimmels nur einmal angezündet hat und wie sie seitdem vielleicht seit Millionen Jahren lieblich leuchten und sich in ihren herrlichen Bahnen bewegen nach eigenen Gesetzen, so hat er bei der Schöpfung so

[1]) Darwin persönlich war philosophisch zu schwach veranlagt, um sich den Fangarmen des englischen Agnostizismus zu entziehen. Cyon bemerkt, wie Darwin anfangs bescheiden war, wie er in seinem Hauptwerk „Entstehung der Arten" das Wort „Schöpfer" durchaus nicht verschmähte und sich darauf berief, daß die größten Geister aller Zeiten das Dasein Gottes anerkannten. Erst die tollen Übertreibungen deutscher Schriftsteller, welche Darwins aufgehenden Ruhm als Sprungbrett ihrer eigenen Bedeutung benutzen wollten, hätten ihn in eine Stimmung versetzt, in welcher er sein schwächstes Werk „Abstammung des Menschen" niederschrieb. Beteuerte er einerseits, die Welt könne unmöglich Werk des Zufalls sein, so gestand er im selben Atemzuge, daß er durch „entsetzliche Zweifel" wieder in dieser Überzeugung gestört werde. Er war zu wenig Metaphysiker, um klar einzusehen, was Cyon gegen den Ultradarwinisten Weismann bemerkt: „Der Zufall, zum einzigen Faktor der Entwicklung der organischen Welt erhoben, schließt nicht nur das Prinzip der Finalität aus, das doch in allen Wandlungen des Embryo deutlich hervortritt, sondern auch das der Kausalität selbst, das nur in seinen Wirkungen zu fassen ist. Diese Weltauffassung ist die widersinnigste seit Empedokles." (Psychol. der großen Naturf. 52.)

Stölzles Rektoratsrede (1921) über „Darwins religiöse Entwicklung nach seinen Briefen" ist mir bei Abschluß des Druckes noch nicht vorgelegen.

viel Licht und Kraft in den Geist hineingeschüttet, daß das Öl seiner Lampe keiner Nachfüllung mehr bedarf in alle Ewigkeit. Kant hatte aber im Gegensatz zu Leibniz diesen Gedanken vom physischen auf das sittliche und religiöse Gebiet ausgedehnt und so den englischen Deismus ebenso wie den Empirismus auf die Spitze getrieben. Deshalb hat Kant kein Verständnis für die Grundfunktion der Religion, das Gebet. Ein Mensch, der betet, ist nach ihm ein Wahnsinniger, der an eine Wand hinredet.

Nach christlicher Auffassung haben alle Menschen in Adam gesündigt. Dadurch wurde das in der Schöpfung in sie gelegte Licht ausgelöscht oder wenigstens getrübt. Eine neue Offenbarung Gottes mußte deshalb kommen, und diese Offenbarung kam, zuerst still und sanft vorbereitet wie im Morgenrote in der alttestamentlichen Prophetie, zuletzt wie die Sonne hervorbrechend aus finsterer Nacht in Christus. Kant dagegen sagt: Nicht in Adam haben wir gesündigt, sondern der Einzelne hat gesündigt durch eine rein intelligible Tat in einer rätselhaften, dunklen Vergangenheit. Jeder muß sich deshalb selbst erlösen. Nicht der Glaube an einen Einzelnen, an Jesus von Nazareth, macht selig, sondern der Glaube an ein Ideal der Vollkommenheit, welchem Jesus von Nazareth mehr als alle anderen nahe gekommen, mit dem er aber nicht identisch ist. Es darf, sagt Kant in seiner religiösen Hauptschrift, nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, daß ein Christus im Sinne des Kirchenglaubens gelebt habe. Denn davon sagt uns die Vernunft nichts. Wohl aber ist es für Jeden heilsunumgänglich, zu dem Ideal der Vollkommenheit, welches in der Vernunft eines Jeden liegt, sich zu erheben. Nur zu diesem moralischen, nicht zu jenem geschichtlichen Glauben sind wir verpflichtet. Sofern von der Idee der moralischen Vollkommenheit der Mensch selbst nicht der Urheber ist, läßt sich sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen ist und Menschheit angenommen hat. Diese Vereinigung mit uns kann als ein Zustand der Erniedrigung des Sohnes Gottes vorgestellt werden. Doch ist dies nicht so zu verstehen, als wäre das gute Prinzip, der Sohn Gottes, nur zu einer gewissen Zeit in die Welt gekommen. Vielmehr ist es zu allen Zeiten unsichtbarerweise in die Menschheit herabgestiegen. In jedem Menschen von göttlicher Bildung wird Gott Mensch. Im Einzelnen aber ist diese Menschwerdung Gottes keine absolut vollkommene, sondern nur im Ganzen der Menschheit ist sie eine vollendete. Menschwerdung Gottes ist also nicht die Darstellung Gottes in einem vollkommensten Menschen, sondern eine Offenbarung Gottes in der ganzen Menschheit. Ja über diesen Planeten hinaus sehen wir in der ganzen Sternenwelt das durch den Weltenraum sich erstreckende Gerüste für die Verwirklichung des unendlichen Geistes im endlichen. Jeder Mensch ist ein Stück der ewigen Menschwerdung des guten Prinzips.

Damit hat Kant das Programm aufgestellt für die Auffassung des Christentums durch die moderne Philosophie und das von ihr getragene Geistesleben überhaupt. Zwei Sätze, sagt Fichte, hat die kirchliche Christologie, einen metaphysischen und einen geschichtlichen. Der erste lautet: In jedem Menschen, der sein individuelles Leben an das allgemeine

hingibt, wird Gott Fleiſch. Der zweite, geſchichtliche Satʒ lautet: In Jeſus von Nazareth hat das ewige Wort ein vollkommenes, ſinnliches und menſchliches Daſein gefunden. Der erſte Satʒ iſt allgemein verbindend, der zweite nicht. Nur das Metaphyſiſche, nicht das Hiſtoriſche macht ſelig. Eine ganz an Leſſing erinnernde Formulierung!

Auch Schelling kämpfte heftig gegen die theologiſche Menſchwerdungsidee an. Er konnte ſich ſchlechterdings nichts dabei denken, daß Gott nur zu einer beſtimmten Zeit menſchliche Natur angenommen habe. Denn Gott ſei ewig d. h. außer aller Zeit. Die Menſchwerdung Gottes müſſe alſo eine ſolche von Ewigkeit her ſein. In Jeſus iſt Gott allerdings zuerſt wahrhaft objektiv geworden; denn wer vor ihm hätte das Unendliche auf ſolche Weiſe geoffenbart? Als die chriſtlichen Miſſionäre nach Indien kamen, glaubten ſie etwas Neues zu verkünden. Allein die Indier wunderten ſich nur, daß bei den Chriſten nur einmal geſchehen ſei, was bei ihnen oftmals und in ſteter Wiederholung ſich ereigne.

Hegel, ſo ſehr er beſtrebt war, die Identität ſeines Syſtems mit der chriſtlichen Religion zu betonen, behauptete, der kirchliche Menſchwerdungsbegriff entſpreche nicht der Art, wie eine Idee ſich verwirklicht. Die Idee ſchüttet niemals ihre ganze Fülle in Einem Exemplare aus, um gegen andere zu geizen, ſondern in eine Menge Exemplare, die ſich gegenſeitig ergänzen. Wenn die Gattung in einem einzigen Individuum ſich vollſtändig verwirklichen könnte, würde ſie ſich nicht damit quälen, ſich in den zeitlichen Verlauf ſo vieler Entwicklungen zu zerſchlagen. Könnte Gott unmittelbar Einzelperſönlichkeit ſein, ſo würde er des ganzen ungeheuren Apparates zur Hervorbringung von Perſönlichkeiten in der ganzen Weltgeſchichte überhoben ſein.

David Friedrich Strauß, Hegels Schüler, welcher am meiſten zur Populariſierung der Hegelſchen Ideen beitrug, wollte Theologieprofeſſor in Zürich werden. Allein das Volk revoltierte, weil er nicht an Chriſtus glaube. Aus dieſem Anlaß erließ er 1839 ein Sendſchreiben an das Volk von Zürich, welches am klarſten den idealiſtiſchen Standpunkt in der Chriſtusfrage formuliert:

„Wir, die man beſchuldigt, nicht an die Wunder zu glauben, welche Gott einſtmalen in jüdiſchen Landen getan, machen nur deshalb aus dieſen nichts beſonderes, weil ſie uns wie ein Tropfen im Meere verſchwinden unter den zahlloſen Wundern, welche Gott täglich und ſtündlich verrichtet. Nicht einmal hat Gott auf ein paar Stunden bloß zu Joſuas Zeiten Sonne und Mond feſtgehalten; er trägt, hält und bewegt in ihren Bahnen alle Sonnen, Monde und Erden und das ganze Heer der Sterne von der Weltſchöpfung an bis jetʒt. Aber dann iſt ja der Heiland nichts beſonderes mehr. Aus dem Gottesſohn wird ein gewöhnlicher Menſch, wendet man ein. Ein Menſch, ein wahrer Menſch, ja, aber ein gewöhnlicher, o nein! Und der Gottesſohn bleibt auch uns, nur nicht in dem groben Sinn, welcher der Vernunft ewig ein Anſtoß iſt. Zweimal ſoll Gott über ihn herabgerufen haben, daß er ſein lieber Sohn ſei, an welchem er ſein Wohlgefallen habe. Was verlieren wir, wenn wir dieſe Erzählungen bezweifeln? Mehr nicht, als für ein ſchönes Gemälde verloren geht, von welchem ein angeklebter Zettel weggenommen wird, der die überflüſſige

Verſicherung enthält, daß es ein ſchönes Gemälde ſei. Das wiſſen wir ohne den Zettel. Ob Chriſtus Kranke geheilt habe? Es mag ſein. Er mag auch dazu von Gott mit beſonderen Kräften ausgerüſtet geweſen ſein. Uns erweckt er zum Leben der Gerechtigkeit. Ob Chriſtus in den Himmel aufgefahren iſt? In den Himmel erhob er ſich ſchon zu Lebzeiten bei jedem Gebet, das er verrichtete. Da ſein Beten ohne Unterlaß war, ſo war er ohne Unterlaß im Himmel. Ob er zum Weltgericht wiederkomme? Er iſt ſchon gekommen. In uns ſitzt er täglich zu Gerichte uſw.“ Mit Recht verſichert Strauß, in dieſem Sinne ſei die ganze neuere Philoſophie zu verſtehen, wenn ſie von einer ewigen Menſchwerdung rede. Was die Kirche von Jeſus von Nazareth ſage, laſſe die moderne Philoſophie gelten, wenn man es auf die ganze Menſchheit beziehe.

Auch Eduard von Hartmann fordert, man müſſe den hiſtoriſchen Jeſus und den dogmatiſchen Chriſtus ſcharf ſcheiden: Jeſus ſei ein Zimmermannsſohn von Nazareth, der Kern der Religion ſei die Chriſtusidee d. h. das von jedem Menſchen zu realiſierende Gottmenſchheitsideal. Zwiſchen beiden habe die Kritik des letzten Jahrhunderts eine unerbittliche Scheidelinie gezogen. Der Kern des Chriſtentums liege alſo nicht im Menſchen Jeſus von Nazareth, ſondern in der Gottmenſchheitsidee, die jeder Menſch in ſeinem Herzen trägt, und die der eine mehr, der andere weniger verwirklicht.

Während aber noch Strauß alle nicht geſchichtlichen Elemente aus dem Leben Jeſu als wertloſe Mythenguirlanden weggeſchnitten hatte, verlegte die Hartmannſchule in das Mythiſche die treibende Grundkraft jeder Religion. Der Mythus, ſo führte Maurenbrecher auf dem Berliner Religionsgeſpräche aus, iſt die Wurzel aller Religion, und wir wären aus dem Daſein des elendeſten Tieres nicht herausgekommen, wenn nicht der Mythus in ſeinem Wandel und in immer größeren Formen das Gerüſt gegeben hätte, an dem die Menſchheit ſich emporentwickelt hat, ſo daß jedes innigere Gefühl im Menſchengeſchlechte nur an der Leiter des Mythus hat entſtehen können und die Illuſion des Mythus in der Entwicklung der ſittlichen Kraft Unendliches leiſtet. Es war der altbabyloniſche Marduk-Mythus, mit welchem der älteſte Bauer im Euphrattale den Sieg der Sonne und des Lebens im Frühling beſang, der dann, infolge einer gewaltigen ſozialen Kataſtrophe, zum Erlöſungsmythus umgebildet zur Hülle wurde, in welche die Erlöſungsſehnſucht der orientaliſch-mittelländiſchen Völker ſich kleidete.

Wie war nun aber die Stellung der nachkantiſchen Philoſophie zur Perſon Jeſu im engeren Sinne? Auch die Stellung hing enge zuſammen mit der Art des Idealismus, welchen die betreffenden Syſteme repräſentierten. Am höchſten erhob ſich hier Fichte, namentlich in der „Anweiſung zum ſeligen Leben“. Freilich die Begründung ſeines Urteils iſt ſtreng pantheiſtiſch und deshalb verfehlt. Die Einſicht in die abſolute Einheit des menſchlichen Daſeins mit dem göttlichen, ſagt er, iſt die höchſte Erkenntnis, die der Menſch erſchwingen kann. Vor Jeſus hat ſie niemand gehabt, und ſeitdem iſt ſie für das profane Erkennen wieder verloren gegangen. Jeſus ſei von Jahrtauſenden ſeiner Vorzeit und ſeiner Nachfolgezeit durch den Alleinbeſitz dieſer Erkenntnis geſchieden. Wie er zu

ihr gekommen, das ſei ein ungeheueres Wunder. So ſei es in der Tat wahr, daß Jeſus auf eine ganz vorzügliche, keinem anderen Individuum ebenſo zukommende Weiſe der eingeborene Sohn Gottes iſt, und daß alle Zeiten ihn dafür werden anerkennen müſſen. „Mit allen unſeren philoſophiſchen Unterſuchungen ſind wir auf den Boden des Chriſtentums niedergeſtellt und von ihm ausgegangen. Auch der zweite Teil des chriſtlichen Dogmas, daß alle diejenigen, welche ſeit Jeſus zur Vereinigung mit Gott gekommen ſind, nur durch ihn dazu gekommen ſind, bleibt unwiderſprechlich wahr. Und ſo beſtätigt es ſich denn auf jede Weiſe, daß bis ans Ende der Tage vor dieſem Jeſus von Nazareth wohl alle Verſtändigen ſich tief beugen und alle, je mehr ſie nur ſelbſt ſind, deſto mehr die überſchwengliche Herrlichkeit dieſer großen Erſcheinung anerkennen werden."

Alſo ein ungeheures Wunder nennt Fichte die Perſon Jeſu, und wie ſehr dieſes Urteil auf das Jahrhundert gewirkt hat, beweiſt die Tatſache, daß Harnack in ſeinem „Weſen des Chriſtentums" genau ſo wie Fichte ſeine Stellung zu Jeſus formuliert hat. Wenn man einen Teil des linken Flügels der Hegelſchen Schule ausnimmt, ſo hat auch dieſe Schule mit Achtung von Jeſus geſprochen, und in der Perſon Jeſu das Tiefſte und Größte, was die Welt geſehen, anerkannt. Allein Jeſus iſt für Hegel ſelbſt nur der natürliche Höhe- und Durchbruchspunkt in der Entwicklung des abſoluten Geiſtes. Ohne hier näher auf die raffinierte Art einzugehen, mit welcher Hegel dabei eine nach zwei Seiten ſchillernde Terminologie aufgeſtellt hat, deren Zweideutigkeit ſeine Schule ſpalten mußte, können wir als feſtſtehend annehmen, daß es für Hegel kein Wunder gab, weder auf dem Gebiete der Natur, noch in der tiefen geheimnisvollen Welt des Geiſtes. Noch entſchiedener wandte ſich gegen Fichte Schelling, indem er erklärte, die Perſönlichkeit Jeſu müſſe aus den Bildungselementen ſeiner Zeit reſtlos begriffen werden.

Dies galt in erſter Linie von Jeſu Gotteserkenntnis, welche ja nach den ſpekulativen Prinzipien Schellings und Hegels nur eine Station in der Entwicklung des abſoluten Bewußtſeins war. Hatten Kant und Fichte es abgelehnt, die Dogmen und ſpeziell das Trinitätsdogma ſpekulativ zu erklären, ſo waren letztere für Hegel und Schelling nur die Jahresringe eines alten Baumes, in denen ſich ſein Wachstum verkörperte, und der Baum war der abſolute Geiſt ſelbſt. Wenn nun, ſo folgerte man von dieſem philoſophiſchen Standpunkte aus mit Recht, dem Geiſt ſelbſt von dem, was er als bewußtloſer Naturgeiſt geſchaffen, wie er die Verhältniſſe der Geſtirne geordnet, wie er die Erden und Metalle geformt, den organiſchen Bau der Pflanzen und Tiere eingerichtet, nicht ſo ſehr alle Erinnerung erloſchen iſt, daß er ſie nicht durch Forſchen und Sinnen immer mehr zu beleben und die Geſetze dieſer Gebiete zu erkennen vermöchte, wie ſollte dann etwas, was er als bewußter Menſchengeiſt geſchaffen, nämlich Mythus und Dogma, ſich ſo verdichtet haben, daß er es nachdenkend nicht mehr zu durchdringen vermöchte? Wenn wir den perſiſchen Lichtkultus aus dem Charakter dieſes edlen Volkes und ſeines Hochlandes begreifen und den olympiſchen Götterkreis als natürliches Produkt des helleniſchen Gemütes und Himmels, warum ſoll die chriſtliche Offenbarung

und ihre Dogmen ein verſteinertes Rätſel bleiben? Weil die Frucht jetzt vor uns liegt, gelöſt, wie reife Früchte pflegen, von dem Zweige, der ſie trug, ſoll ſie nicht auf einem Baume gewachſen, ſondern unmittelbar vom Himmel gefallen ſein, auch wenn wir noch den Stiel zeigen können, durch welchen ſie mit dem mütterlichen Aſte zuſammenhing, auch wenn in ihrem Baue die unverkennbare Verwandtſchaft mit anderen hieſigen Früchten zu Tage tritt, auch wenn auf ihrer Oberfläche noch die Spuren der Sonne zu ſehen ſind, die ſie beſtrahlt, die Hagelkörner, die ſie geritzt, ja der Stich böſer Inſekten, die ſie angegriffen?

Auch als die ſpekulative Theorie von der Entwicklung des abſoluten Geiſtes in Mythos und Offenbarung verblaßte und Schellings gewaltige Arbeit raſch vergeſſen wurde, ermüdete die aufblühende Leben Jeſu-Forſchung nicht mehr, nach Schellings Programm die Perſönlichkeit und Lehre Jeſu aus den Bildungselementen ſeiner Zeit zu verrechnen. Nicht aus dem Himmel ſei dieſe allerheiligſte Geſtalt niedergeſchneit, ſondern ſie ſei nur die ſchönſte Blüte dieſer Erde ſelbſt. Sie ſtammte aus dem Mutterſchoße eines unglücklichen aber edlen Volkes. Jeſu Jugend atmete in der kräftigen Luft fröhlicher, geſunder Naturkinder in Galiläa alles Heilige, alles Liebliche in Iſrael ein. Seine Phantaſie bildete und verfeinerte ſich an den reizenden Geſtaden des Sees von Geneſareth. Sein zartſinniger Geiſt ſog alle Schmerzen, alle Hoffnungsſchauer großer Vergangenheit, gärender Gegenwart ein und webte ſich aus gutem alten Glauben und aus neuen Jugendkräften ſeine welterobernden Ideale. Sein reifendes Mannesalter genoß noch die überwältigenden Eindrücke des Wüſtenpredigers und der beginnenden großen Buße Iſraels, — das auf den Ruf ſeines Gottes wie ein Mann aufſtehende Totenfeld. In jenen Stunden wuchs in Jeſus die ſtarke ſittliche Perſönlichkeit. Da verſchmolz ſeine Seele innig mit Gott. Da glühte er liebesheiß für ſein unglückliches Muttervolk. Da meiſterte er in ſich ſo heldenhaft den Geiſt der Leidenſchaft, den er aus ſeinem Volke vertreiben wollte, und lernte Selbſtverleugnung bis zum Tode.

So glaubte man im Sinne Schellings die geheime Werkſtätte zu ſehen, aus welcher Jeſu Perſönlichkeit als der Gipfelpunkt der Menſchheitsgeſchichte hervorſproßte, eine Perſönlichkeit, die nun wie eine kühn ausgeworfene, unwiederholbare Schöpfung, wie ein geiſtiges Rieſengebirge in die Ebene der Jahrtauſende niederleuchte (Keim.) Sei auch der alte Glaube an eine göttliche Geburt, an die Kindheits-, Lebens- und Todeswunder Jeſu eine grobe Übertreibung, auch die kritiſche Wiſſenſchaft müſſe glauben an eine unerhörte Größe der Ausrüſtung, die Jeſu Geiſt bei ſeiner Geburt mitbekam, an unſchätzbare, himmliſche Angebinde, die an der Wiege dieſes Menſchen ſtanden, unendlich reicher als je bei einem Königskinde. Auch die Wiſſenſchaft müſſe an ſolche Taten und Gaben Gottes glauben. In dieſem Sinne ſei die Menſchheitsentwicklung der Jahrtauſende ein Stückwerk gegen die Spanne Menſchenleben in der Perſon Jeſu. In dieſem Sinne ſei Jeſus die höchſte Tat Gottes, die Krone aller göttlichen Offenbarung.

Ganz anders die Chriſtusauffaſſung, welche ſich unter **Schopenhauers** Banner entfaltete: Chriſtus ſei nicht eine Sonne, ſondern ein Planet.

Sein Glanz sei ein erborgter. Die Goldfäden seiner Lehre laufen, wenn man sie weiter verfolge, bis in die dunklen Schatzkammern Indiens, dessen glühende Sonne dieses seltsame Gewächs gezeitigt habe. Wie tief diese Auffassung ins deutsche Geistesleben einschnitt, sehen wir daraus, daß Richard Wagner als kraftsprühender Jüngling ein Drama entwarf, „Jesus von Nazareth"; als lebensmüder Greis wollte er noch ein Drama über Buddha schreiben. Schon 1865 sagte Wagner: „Die Idee ist größer als die historische Person. Die Gestalt Jesu ist erst groß geworden durch die Idee."

Abermals einen Schritt weiter ging Eduard von Hartmann. Hatte schon Strauß in seinem literarischen Testamente 1874 seinen hegelianischen Standpunkt völlig verleugnet, indem er erklärte, Jesu Lehre sei den Menschheitsidealen der Gegenwart mit ihrer Fülle von Bildung und Kultur nicht mehr gewachsen, nur aus Prahlerei habe Jesus sich selbst das Licht der Welt nennen können, da er nur ein Sternlein gewesen sei, so knüpfte jetzt Hartmann an diesen Faden an, besonders in seiner letzten in Haß getauchten Schrift: „Das Christentum des Neuen Testamentes", die 1905, ein Jahr vor seinem Tode, erschien. Vielleicht, so resümiert Hartmann, habe Jesus gar nicht gelebt, vielleicht sei das, was von ihm erzählt werde, aus verschiedenen Legendenkreisen zusammengeflossen, wie die Sage das, was sie heute von Barbarossa erzählt, aus dem Leben Friedrichs I. und II. in Eines geschmolzen. Habe aber Jesus gelebt, so sei er kein Genie, sondern ein Talent gewesen, ein Fanatiker und Schwärmer, der selbst seinen Tod verschuldet habe. Niemals hätten die Heidenvölker in ihrer barbarischen Sitte der Menschenopfer so tief fallen können, wie das Christentum, da es seinen Gott an Menschenblut gar nicht satt werden lasse, sondern das Blut des eigenen Kindes fordern lasse. Diese raffinierte Grausamkeitswollust sei der giftige Kern des Christentums. Ja, Hartmann ruft blasphemisch aus, der christliche Monotheismus sei Monosatanismus, der christliche Gott sei eine Fratze, ärger als der Teufel.

Den Gipfel des Christushasses treffen wir bei Nietzsche. Zwar im Zarathustra empfinden wir es noch wie eine Anwandlung von Sympathie, wenn Nietzsche von Jesus schreibt: „Wahrlich zu früh starb jener Hebräer, den die Prediger des langsamen Todes ehren; glaubt es mir, meine Brüder, er starb zu früh; hätte er meine Jahre erreicht, er selber hätte seine Lehre widerrufen; edel genug war er zum Widerrufen." Aber im „Eselsfest" verhöhnt Nietzsche gräßlich das Tiefste im Christentum, das Abendmahl. Er bedauert es anderswo, daß nicht ein Dostojewski in der Nähe Jesu, dieses „interessantesten Dekadenten", gelebt habe, ein Psychologe, der „den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wußte" (VIII 255). Ja sein Haß versteigt sich bis zu dem Ausrufe: „Man tut gut, Handschuhe anzuziehen, wenn man das Neue Testament liest. Die Nähe von soviel Unreinlichkeit zwingt dazu. Es gibt nur schlechte Instinkte im Neuen Testament. Jedes Buch wird reinlich, wenn man eben das Neue Testament gelesen hat" (VIII 279).

In diesem Rahmen sei auch die äußerste Verirrung erwähnt, deren der deutsche Irrenarzt Lommer und der dänische Theologe Rasmussen sich

ſchuldig machten, indem ſie Jeſus für einen Epileptiker erklärten. Was eine naive vergangene Zeit als groß an ihm empfunden, das ſchaue das Auge des modernen Mediziners in ſeinem wahren grellen Lichte.

Schon dieſe knappe Skizze zeigt, wie die deutſche Spekulation in ihrem Ausgangspunkte (Kant, Fichte, Schelling, Hegel und der rechte Flügel ſeiner Schule) ſich abmühte, um darzutun, daß Chriſtentum und deutſche Spekulation ein und denſelben Gedankeninhalt hätten und das religiöſe Leben der Gegenwart ſeine Ideale aus lebendiger Berührung mit Jeſus von Nazareth habe, wie aber dieſelbe Philoſophie in ihrer weiteren Entwicklung ins Gegenteil umſchlug, indem der linke Flügel der Schule Hegels, ferner Schopenhauer, Hartmann, Nietzſche erklärten, das moderne Denken habe mit Jeſus innerlich nichts mehr zu tun, ſondern ſtehe demſelben feindſelig gegenüber. Je mehr die idealiſtiſchen Gedankenſyſteme ſich auftürmten zu neuen, rieſenhaften Weltbildern, deſto mehr zeigte ſich die Unvereinbarkeit dieſer Gedankenmaſſen mit dem Chriſtentum. Das war die große Täuſchung der proteſtantiſchen Theologie: als Hegel verkündete, er habe das Grundgeheimnis des Chriſtentums, die Trinität, bewieſen, da ſchlugen Theologen wie Baur in Tübingen einen gewaltigen Jubel an: der tauſendjährige Kampf zwiſchen Wiſſen und Glauben ſchien beendet. Allein wenn Schelling und Hegel von Vater, Sohn und Geiſt ſprachen, meinten ſie etwas ganz anderes als die chriſtliche Dreieinigkeit. Der chriſtliche Gott iſt lumen de lumine. Im Ozean unendlichen Sonnenlichtes kreiſt nach chriſtlicher Auffaſſung von Ewigkeit her das göttliche Leben zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt als drei bewußten, unendlich ſeligen Perſönlichkeiten, von denen alles Leben in der Welt aus reiner Liebe ausgeſondert wird; in dieſen Ozean der Liebe ſoll dereinſt jedes Geſchöpf zurückkehren, um dort ewiges Leben zu genießen, auch die Natur, die nach Paulus ſeufzt nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

Demgegenüber kennt die moderne Spekulation ein ewiges göttliches Lichtreich jenſeits dieſer Welt nicht. Nicht vom Lichte, ſondern von der Finſternis geht Gott aus. Das Abſolute iſt ein bewußtloſes, dumpfes, finſteres Nebelmeer. Dieſer dunkle Urgrund oder, wie Schelling ſagt, Ungrund der Welt zeugt einen Sohn, aber nicht als zweite Perſon in der Gottheit, ſondern dieſer Sohn iſt die Welt. Die Zeugung iſt die Schöpfung. Die Welt iſt ein leidender Gott. Vater und Sohn werden Eins im Menſchengeiſt. Dieſer iſt der Heilige Geiſt. Im Menſchengeiſt allein kommt Gott zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt. Ein anderes Bewußtſein hat er nicht, als das in uns. Deshalb nennt Hegel den Menſchengeiſt das Golgatha, die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes. Gott muß in jedem einzelnen Menſchen ſterben. Wenn ſeine Lebensform im Tode verwelkt, flammt er in neuen, jungen Exiſtenzen friſch auf.

Merkwürdig, erſt Philoſophen wie Hartmann mußten die Theologie belehren, daß der deutſche Idealismus im nachkantiſchen Sinne mit dem Chriſtentum nicht vereinbar ſei, und als in neueſter Zeit Dunkmann ein ſcharfes Entweder — Oder zwiſchen Chriſtentum und Idealismus ziehen wollte, da regten ſich zahlreiche Hände, welche neue Verbindungslinien zwiſchen beiden herſtellen wollten.

Die abschüssige Bahn, welche der deutsche Idealismus in der Wertschätzung der Person Jesu zurücklegte, hat das übrige nationale Geistesleben nicht mitgemacht. So sehr auch Schopenhauer und Nietzsche unsere Literatur und Kunst beeinflußt haben, ihr Urteil über Jesus ist im Winde verhallt. Die Frage nach Jesus Christus ist zur obersten Kulturfrage geworden. Kein großer Denker, der sich an die Rätsel der Welt und des Lebens heranwagt, kann heute an ihr vorübergehen. Das Erfreulichste ist, daß gerade in gebildeten Laienkreisen ein glühendes Verlangen entbrannt ist, Jesus, die geheiligtste Gestalt der Weltgeschichte, kennen zu lernen, sein edles Bild rein zu schauen, losgelöst, wie man wähnt, von den Trübungen der Jahrhunderte und dieses reine Bild in Geist und Gemüt aufzunehmen nicht bloß als toten Besitz, sondern als lebendiges Ideal- und Trostbild in allen Kämpfen des Lebens und Sterbens. Dem wäre nicht so, wenn nicht für alle, mögen sie auch noch von so entgegengesetzten, ja irrigen Standpunkten zu diesem himmlischen Sterne aufblicken, das Wort Harnacks zutreffen würde: „Wer jemals einen Strahl von seinem Lichte empfangen hat, kann nicht mehr werden, als hätte er nichts von ihm empfangen."

So sehr die letzten hundert Jahre der literarischen Kritik sich bemüht haben, aus der Krone Jesu den edelsten Diamanten, den Titel Gottessohn auszubrechen, auch die extremsten Kritiker überbieten sich an Lobesüberhebungen gegenüber der ewig unübertrefflichen, edlen Menschlichkeit Jesu. Sie geben zu, daß das geistige Leben der Gegenwart von der Persönlichkeit Jesu entzündet ist, daß es auch heute noch von der Gestalt Jesu von Nazareth herrauscht wie ein Strom unversieglichen Lebens und daß wir in diesem Strom stehen und von ihm getragen werden auf allen Gebieten des höheren Geisteslebens. Selbst Renan, der Nachahmer von Strauß, spricht Jesus also im Grabe an:

„Ruhe nun in deinem Ruhme, edler Bahnbrecher! Dein Werk ist vollendet! Tausende von Jahren wird die Welt sich an dir aufrichten. Du bist das Feldzeichen unserer Widersprüche. So wirst du das Banner sein, um welches die heißeste Schlacht entbrennen wird. Du wirst in solchem Grade der Eckstein der Menschheit werden, daß die Welt bis in die Grundfesten erschüttert würde, wollte man ihr deinen Namen entreißen. Zwischen dir und Gott wird man nicht mehr unterscheiden. Sieger über den Tod, nimm Besitz von deinem Reiche, wohin dir auf der Bahn, die du vorgezeichnet, anbetend die Jahrhunderte folgen werden!"

Noch möchte ich einen Kritiker anführen, Theodor Keim, der in seinem Werk „Jesus von Nazara" eine Riesensumme von Geist und Scharfsinn aufgewendet hat, um in dem Bilde Jesu auch den leisesten Schimmer der Göttlichkeit auszulöschen, um alle Dogmen der Kirche nur als Leichentücher zu erweisen, in welche man Jesus eingewickelt habe. Aber auch er ruft zuletzt bewundernd aus: „Der verworfene Kreuzmessias ist die Hoffnung der Völker, das Panier des römischen Weltreiches, ja das geistige Lebenszeichen aller Völker, aller Jahrhunderte geworden. Der entthronte Messias hat seinen Messiasthron in der Weltgeschichte aufgeschlagen, und nach sechzig Generationen steht inmitten all dieser irdischen Flüchtigkeit solcher Thron heute noch. Zu seinen Stufen tönt in zahl-

loſen Weiſen der Hymnus aus dem Munde von ſo vielen Großen und Kleinen dieſer Erde, welche in dieſer Perſon das Kleinod ihres Daſeins ſtill geliebt oder als Dichter und Redner, als Künſtler und Weiſe, als Handler und Dulder in großer Weltarbeit laut und herrlich geprieſen haben; und ſelbſt der gereizte Widerſpruch Etlicher muß wider Willen der Herold ſeines Ruhmes ſein. In dieſem Königsglanze erbleicht jede andere Erdengröße. Nur er ſelbſt und ſein Leben leuchtet als Sonne noch heller als die Sternenwelt menſchlicher Huldigungen, deren Lichter er ſelber angezündet."

Guſtav Pfannmüllers ſorgfältig gearbeitetes Werk über Jeſus im Urteil der Jahrhunderte bildet eine glänzende Beſtätigung zu dieſen Worten, und hätte es eines Beweiſes bedurft, daß dieſes Urteil noch heute giltig iſt, ſo hätte die Drewsdebatte in unſeren Tagen ihn geliefert. Auf die Frage: Iſt Jeſus ein Mythus aus eisgrauer Vorzeit, iſt er ein verſchollenes Geräuſch, eine ſchöne, erſtorbene Sage? ertönte nicht bloß aus gläubigem Munde, ſondern tief aus den Kreiſen des modernen Freidenkertums heraus die Antwort: Jeſus iſt der Grund- und Eckſtein aller Kultur und muß es für immer bleiben. Wird dieſer Eckſtein herausgenommen, ſo ſtürzt alles zuſammen und das geſittete Europa fällt in eine Barbarei zurück, viel furchtbarer als ſie je in der Urzeit geherrſcht hat. In den Blättern der Geſchichte iſt Jeſus viel unauslöſchlicher eingetragen als die Pharaonenkönige ihre Exiſtenz mit himmelaufragenden, ewigen Steinbauten in den leicht verwehenden Sand der Wüſte eingezeichnet haben. Was war die Welt vor Jeſus? Ein Eldorado von wenigen Kraftmenſchen, welche ihren Fuß auf den Nacken von Millionen Sklaven ſetzten. Die alten Völker beſaßen eine Fülle natürlicher Gaben, die vielleicht nie mehr erreicht werden wird. Ägypten ſtrahlte im Weltruhme der Weisheit. In Griechenland blühte Schönheit und Kunſt und hinterließ Denkmäler, deren ſpärliche, zerbrochene Stückwerke aus der Erde zu graben die ſpäteren Jahrtauſende zu ihren größten Glückstaten gerechnet haben. In Rom entfaltete ſich Majeſtät, Größe, Kraft. Wo dieſe römiſche Kraft ihren Fuß hinſetzte, hat ſie Bauten und Spuren hinterlaſſen, die nicht mehr vom Erdboden verſchwunden ſind. Und ſo geht es durch alle Kulturländer des Altertums, Ninive, Babylon, Perſien, wo ganze Länderſtrecken in hängende Roſengärten umgewandelt waren.

Dieſe alten Kulturen ſind im letzten Jahrhundert ausgegraben worden; noch iſt dieſes Rieſenwerk der Wiſſenſchaft, das eine glänzende Apologie des Chriſtentums wurde, nicht vollendet. Was für Bilder und Inſchriften auf den Wänden der Paläſte, Schulen, Theater, Tempel und gar auf den Scherben der Oſtraka hat dieſe Arbeit enthüllt! Da ſehen wir nach Boſſuets Wort die Geſchichte des menſchlichen Laſters, ob es ſich Nero, Caligula, Nabuchodonoſor nennt. Da ſehen wir in glänzendem Rahmen eine geiſtige Öde und Korruption ohne gleichen, das traurige Gemälde der gefallenen Familie, der gefallenen Geſellſchaft, der gefallenen Religion, Tempel, der Hoffart und der Schamloſigkeit erbaut, Altäre, wo die Unzucht angebetet wird, heilige Haine, in denen Jungfrauen der edelſten Geſchlechter die Proſtitution als Gottesdienſt üben müſſen, Zeremonien,

welche jeder Scham spotten, Gebete, so niederträchtig, daß man schweigt, sobald ein Menschenschritt naht, weil die Erde nicht hören darf, was man dem Himmel sagen will.

Das ist das Bild, das im Gegensatz zum Optimismus unserer Klassiker, welche namentlich die antiken Frauengestalten unvermerkt christianisierten, die wissenschaftliche Arbeit des letzten Jahrhunderts von der vorchristlichen Kultur herausgearbeitet hat. Auf diesem Schauplatz ist Christus aufgetreten. Sein Erscheinen auf dem Schauplatz der Völkergeschichte schildert Hermann Sudermann in seinem Drama „Johannes", indem er in Anlehnung an das Brautlied des Täufers im vierten Evangelium den Täufer ausrufen läßt: „Ich höre rings ein großes Rauschen und das selige Licht umhüllet mich fast. Ein Thron ist herniedergestiegen vom Himmel auf Feuerpfeilern; darauf sitzet in weißen Kleidern der Fürst des Friedens und sein Schwert heißet Liebe. Erbarmen ist sein Schlachtruf. Sehet, der hat die Braut, der ist der Bräutigam! Der Freund des Bräutigams aber stehet und freuet sich hoch über des Kommenden Stimme. Dieselbe meine Freude, nun ist sie erfüllet."

Aber nicht bloß in kultureller Beziehung, sondern auch in religiöser geht die Anerkennung Jesu in der Gegenwart noch weit über den Kreis der Kirche hinaus. Die Religion, die Jesus uns gebracht hat, wird auch von jenen, welche das Übernatürliche und damit die Hauptsache in Jesu Lehre leugnen, gefeiert als das kostbarste Element, das im ganzen Umfange der uns bekannten Weltgeschichte in die Entwicklung der Menschheit eingegriffen hat. Jesus brachte uns die Lehre von Gott als dem Vater der Menschen; jedes Wesen, das Menschenantlitz trägt, wird dadurch geadelt zum Kinde Gottes; jedes Menschenleben, auch das elendeste, wird dadurch verklärt als ein Dasein von ewiger Bestimmung, von ewigem Werte. Der echte Gottesdienst ist Reinheit des Herzens, Bruderliebe ohne Grenzen, die Familie ein Heiligtum, die Bande der Liebe ewig, unlösbar. Diese Religion, das erkennen selbst Freidenker in unseren Tagen an, ist das größte Wort, das je auf Erden gesprochen wurde. 2000 Jahre sind vorüber, und noch ist das von Jesu Person ausstrahlende Licht lebendig und arbeitet daran, das geistige Erbgut von Jahrtausenden zu erleuchten und zu durchbrechen, so daß Chamberlain in seinem Werke „Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts", das Verhältnis Jesu zu unserer Zeit mit den Worten bezeichnet: „Christus ist der Morgen eines neuen Tages. Er hat der alten Menschheit eine neue Jugend abgewonnen und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Europäer, und unter seinem Kreuze richtete sich langsam eine Kultur auf, an der wir noch lange arbeiten müssen, bis sie in ferner Zukunft einmal den Namen christlich verdient." Eine tiefe Ehrfurcht vor dem Menschen und seinem Eigentum ist mit Jesus in der Welt eingezogen, ein glühender Wunsch, die Lage aller Unglücklichen zu verbessern: das sind die Charakterzüge der europäischen Zivilisation, die sie dem einen Namen Jesus Christus verdankt. Beweis dafür ist wieder die Geschichte, welche lehrt, daß, wo das Christentum aus einem Volke sich zurückzieht, dieses Volk wie eine ausgepreßte Zitrone erscheint, welche als wertlose Schale im Kehricht der Weltgeschichte verschwindet. Wie ein blühendes Weizenfeld stand zur

Zeit des Origenes und Auguſtinus das chriſtliche Nordafrika da, gleich einem unerſchöpflichen Goldbergwerke, das der Menſchheit die edelſten Schätze an Tugend, Wiſſenſchaft, Kulturgütern lieferte. Da wurde das Chriſtentum verdrängt und die Wüſte wälzte ihr fahles Leichentuch über das zum geiſtigen Leichnam gewordene Volk. Seit 1200 Jahren ſind nicht einmal Spuren der einſtigen Größe und Herrlichkeit übrig.

Was mit Nordafrika geſchah, würde heute mit unſerer Ziviliſation geſchehen, wenn das Chriſtentum daraus verſchwinden würde. Nietzſche hat uns gezeigt, was aus unſerer Kultur würde, wenn Darwin ſtatt Jeſus in ihr zur Herrſchaft käme: Beſeitigung aller Anſtalten für Kranke und Leidende, Wiedereinführung der Sklaverei als unentbehrlichen Fortſchrittshebels, Abſchaffung der Gleichberechtigung der Frau, an deren Durchführung das Chriſtentum 2000 Jahre gearbeitet hat, Verwerfung der Humanität als der giftigſten Frucht des chriſtlichen Geiſtes, Einführung der Vielweiberei, das ſind nur einige Striche an dem heroiſchen Ideal der Lebensbejahung, welches nach Darwin und Nietzſche allein ein ſtahlharter Panzer gegen die eiſerne Härte der Natur ſein ſoll. Merkwürdig, ſo ſonnenklar dieſes neue Lebensideal als logiſche Konſequenz aus dem Darwinismus ſich ergibt, ſo ſträuben doch ſelbſt ſo treue Trabanten Darwins wie Häckel, Carneri, Bölſche ſich beharrlich, dieſes neue Kulturideal anzunehmen. Auch ſie pflanzen, wie der Neukantianer Max Steiner in ſeinen Schriften über die Rückſtändigkeit des modernen Freidenkertums ihnen heftig vorwirft, „die goldene Regel" des Chriſtentums auf heidniſchem Weltanſchauungsgrunde auf. Auch ſie ſind ſo vollwertige Zeugen für Chriſtus. Und ſelbſt Hartmann hat ſich gehütet darzutun, wie ſeine neue Kultur ausſehe, die ja den Zweck haben ſoll, möglichſt raſch das Ende der Welt herbeizuführen.

Der Strom des Lichtes, der in Jeſus von Jeruſalem ausging, läßt ſich weder zählen noch meſſen, ſagt Selma Lagerlöf. Aber nun erhebt ſich die Frage: Hat nicht Jeſus dieſe gewaltige Wirkung dadurch hervorgerufen, daß er ſich als Gottes Sohn im metaphyſiſchen Sinne erklärte? Hat die Welt nicht deshalb ſeinem Zepter ſich gebeugt, weil ſie Gott in ihm verehrte? Und doch bemüht ſich ſeit anderthalb Jahrhunderten nicht bloß eine ſeichte theologiſche Kritik, ſondern vielfach auch Literatur und Kunſt, Zeile für Zeile aus dem überlieferten Chriſtusbilde der Kirche auszutilgen und nur eines übrig zu laſſen, den Menſchen Jeſus von Nazareth, dem man allerdings den Purpurmantel des Genies umzuhängen nicht geizen will. Iſt aber Chriſtus nicht Gott, dann iſt alle die gewaltige Fülle von Liebe und Opfermut, Entſagung und Barmherzigkeit, welche ſein Name auf die ſtürmiſchen Fluten der Menſchengeſchichte wie Öl auf die Wogen goß, einem verheerenden Irrtum entſprungen.

Nicht als ob die heutige, liberale Theologie noch an den Hypotheſen der Tübinger und holländiſch-ſchweizeriſchen Schule feſthalten würde, welche in den heiligen Schriften des Neuen Teſtamentes ſelbſt Tendenzſchriften d. h. Fälſchungen erblicken wollte. Aber das jüdiſch-griechiſche Denken ſoll, allerdings ſchon zum Teil in dieſen Schriften ſelbſt, Jeſu reines Bild gefälſcht und befleckt haben. Jeſus, ſo ſagt man, nannte ſich kühn den Sohn Gottes. Allein jene Spekulation, eingeroſtet in die ewige Schei-

dung göttlichen und menſchlichen Seins, begriff die hohe Wahrheit des Wortes nicht und verlegte den Ausgleich in eine jenſeitige Welt. Man betrachtete Jeſus nicht als wirklichen Menſchen, ſondern als ein abgeriſſenes Wunder, aus Himmelshöhen in die Armut dieſer Erde eingepflanzt. Dieſes trübe, heidniſche Denken zerriß wieder das Band, das Jeſus zwiſchen Himmel und Erde gewoben. Es tat die alte, ſchreckliche Kluft auf und ſchob zwiſchen Gott und dem Menſchen Jeſus ein heidniſch mythologiſches Mittelweſen, den Äon Chriſtus, ein. Es verdarb ſo gerade die edelſte Errungenſchaft Jeſu, den Gedanken, daß er als Menſch und damit die ganze Menſchheit der vollbürtige Gottes- und Himmelsſohn ſei.

Wie ſehr dieſe auf Strauß und Keim zurückgehende Auffaſſung der kritiſchen Theologie auf das moderne Geiſtesleben übergegriffen hat, dafür ein Beiſpiel, Friedrich Hebbel. Er findet wunderbare Worte über Jeſus: „Das Gebet des Herrn iſt himmliſch . . . Wie hoch, wie göttlich hoch ſteht der Menſch, wenn er betet: vergib uns, wie wir vergeben unſeren Schuldigern! Selbſtändig, frei ſteht er Gott gegenüber und öffnet ſich mit eigener Hand Himmel und Hölle. Und wie herrlich iſt es, daß dieſe ſtolzeſte Empfindung nichts gebiert als den reinſten Seufzer der Demut: führe uns nicht in Verſuchung! Man kann ſagen, wer dieſes Gebet recht betet, wer es innig empfindet, iſt ſchon erlöſt, muß erlöſt werden. Das Amen geht unmittelbar aus dem Gebet ſelbſt hervor. So iſt es im höchſten Sinne ein Kunſtwerk.“ „Chriſtus iſt mir eine hohe, vielleicht die höchſte ſittliche Erſcheinung in der Geſchichte, der einzige Menſch, der durch Leiden groß geworden.“ Und daneben urteilt der nämliche Dichter: „Das Chriſtentum iſt das Blatterngift der Menſchheit. Es iſt die Wurzel alles Zwieſpalts, aller Schlaffheit der letzten Jahrhunderte vorzüglich.“ (Pfannmüller 480 f.)

Den gleichen Tatbeſtand treffen wir bei jenen Modernen, welche das Leben Jeſu als ein künſtleriſches Idyll feiern und ganz unter den Geſichtspunkt der Äſthetik ſtellen. Alles, was ſich dieſem Rahmen nicht fügt, wird ausgeſchieden. So Oskar Wilde in ſeinem De profundis: „Jeſus iſt ein Sänger, der die Stadt Gottes durch Muſik aufbauen möchte. Seine Wunder dünken mich köſtlich wie das Nahen des Lenzes und ebenſo natürlich. Wenn ſein Platz unter den Dichtern iſt, ſo führt er den Reigen der Liebenden. Er erkannte, daß die Liebe an erſter Stelle das Geheimnis der Welt ſei, nach dem die Weiſen ausgeſchaut hatten, und daß man ſich nur durch Liebe dem Herzen des Ausſätzigen und den Füßen Gottes nähern könne. In ſeiner Lebensauffaſſung iſt er eins mit dem Künſtler, der wohl weiß, daß infolge des unvermeidlichen Geſetzes der Selbſtvollendung der Dichter ſingen, der Bildhauer im Erze denken, der Maler die Welt zum Spiegel ſeiner Stimmungen machen muß mit ſo unabänderlicher Gewißheit, wie der Hagedorn im Frühling blühen muß. Mit einer wunderbar umfangreichen Phantaſie, die einen geradezu mit heiliger Scheu erfüllt, erkor er die ganze Welt des Unausgeſprochenen, die Welt des Schmerzes, die keine Stimmung hat, zu ſeinem Königreich und machte ſich ſelbſt zu ihrem ewigen Sprachrohr. Die da ſtumm ſind in ihrem Elend und deren Schweigen nur von Gott vernommen wird, die wählte er ſich zu Brüdern. Er ſuchte das Auge des Blinden, das Ohr des Tauben und ein Notſchrei auf den Lippen derer zu werden, denen die Zunge gebunden war. Und

da er vermöge der künstlerischen Natur eines, dem Leiden und Kummer Formen waren, durch die er seinen Schönheitsbegriff verwirklichen konnte, inne ward, daß eine Idee wertlos ist, bis sie Fleisch wird und zum Bilde, so machte er aus sich das Bild des Leidenden und als solcher hat er die Kunst angeregt und beherrscht, wie es niemals einem griechischen Gott vergönnt war."

Gerade bei dieser künstlerischen Auffassung zeigt es sich in der Regel am deutlichsten, wie schwer die Scheidung des historischen Jesus vom dogmatischen Christus ist. So findet Paul Heyse warme Herzenstöne für Jesus und läßt in Maria von Magdala die sittliche Machtwirkung seiner Persönlichkeit in hellstem Lichte strahlen. Aber er zeigt sich sofort wieder angefröstelt von denjenigen Zügen im Bilde Jesu, welche über die Erdenherrlichkeit hinaus verweisen. Noch deutlicher zeigt sich dieselbe Tatsache bei Theodor Storm: Neben einem stimmungsvollen Weihnachtslied finden wir bei ihm folgendes die moderne Auffassung grell beleuchtendes Gedicht:

„Am Kreuz hing sein gequält Gebeine mit Blut besudelt und geschmäht;
dann hat die stets jungfräulich reine Natur das Schreckensbild verweht.
Doch die sich seine Jünger nannten, sie formten es in Erz und Stein
und stelltens in des Tempels Düster und in die lichte Flur hinein.
So jedem reinen Aug ein Schauder ragt es hinein in unsre Zeit
verewigend den alten Frevel, ein Bild der Unversöhnlichkeit."

Gewiß bleibt es eine edle Tat des modernen Geistes, daß er das menschliche Bild Jesu mit inniger Liebe aus den Quellen herauszuarbeiten sucht. Wer sollte es nicht sympathisch empfinden, wenn Gustav Frenssen in seinem „Hilligenlei" die Rosen edler Menschlichkeit um die Stirne des Heilandes windet? Wer liest nicht mit Freuden Peter Roseggers „Mein Himmelreich"? Wer wird nicht ergriffen von dem Ernste, mit welchem Tolstoi oder Jbsen zu Jesus sich durchzuringen suchten? Aber vor dem springenden Punkt machen sie alle Halt: an die Gottheit Jesu glauben sie nicht. Darum bleibt das Christusideal der modernen Kunst, des modernen Dramas, des modernen Liedes kraftlos, wie flüchtiger Schaum auf den Wogen des Meeres, der keine Rettung aus dem sozialen Schiffbruch bringen kann.

In der Kunst geht diese moderne Jesusauffassung in doppelter Linie auseinander: entweder schließt sie sich der italienischen Renaissance an, der sie nachrühmt, daß sie Jesus aus den fernen Höhen des goldenen byzantinischen Himmels wieder auf die Erde herabgeführt habe. Fiesole, Leonardo, Tizian, Michelangelo verherrlichen ja Jesus als Ideal der Schönheit. Oder sie zeichnet Jesus impressionistisch in derb realistischer Weise. Schon Grünewald läßt Jesus am Kreuze hängen, an rohem, niedrigem Holze; er zeichnet die furchtbare Gewalt der zusammenbrechenden, jugendlichen Körperkraft, die Zeichen des schrecklichen Todeskampfes. Der Leib, nur mit Fetzen von Linnen bedeckt, ist von grünlicher Leichenfarbe, übersät mit gräßlichen Wunden. Ein bewölkter, blauschwarzer Himmel liegt über der dunklen Landschaft. Furchtbar plastisch hebt sich gegen den schwarzen Hintergrund der Körper des Gekreuzigten ab. Kein Strahl des Himmels leuchtet in das Jammerbild der Verzweiflung. Ähnlich haben in moderner Zeit Max Klinger und andere sich bestrebt, die Tat-

ſachen realiſtiſch zu zeichnen. Und das ſind noch die beſſeren, modernen Auffaſſungen, von extremen Geſchmacksverirrungen ganz zu ſchweigen (Pfannmüller 549).

Ganz anders iſt das ältere Kunſtideal, welches man mit Recht als das germaniſche bezeichnet hat. Albrecht Dürer zeichnet in ſeinem Chriſtushaupt auf dem Schweißtuch der Veronika auch ein Schönheitsideal, aber nicht den ariſtokratiſch ſchönen, weichen Chriſtus der italieniſchen Renaiſſance, ſondern Stärke und Männlichkeit, die das Leid mit göttlicher Kraft überwindet. Er erfaßt die furchtbare Tiefe des Leidens, aber durch dieſe ideale Schönheit leuchtet die göttliche Natur, beim erſten Hinſchauen äußerſt ſanft und milde, bei tieferer Betrachtung immer lebhafter, endlich Blitze ausſtrahlend und das menſchliche Auge blendend, wie ein feinſinniger Kritiker treffend ſich ausdrückt.

Ähnliche Beobachtungen machen wir auf dichteriſchem Gebiete. Der Schweizer Dichter Viktor Widmann hat ein Epos geſchrieben: „Der Heilige und die Tiere". Er läßt Jeſus in der Wüſte mit den Tieren reden. Die Tiere erzählen dem Heiland ihre grauſamen Leiden. Der Satan verſucht ihn, die Tiere ſtatt den Menſchen zu erlöſen. Jeſus überwindet die Verſuchung, läßt die Tiere zurück und ruft ihnen ſcheidend das Troſtwort zu: Sich ſelbſt treu bleiben und unſchuldig bluten!

Das iſt typiſch für die moderne Chriſtusauffaſſung. Der Jeſus der modernen Literatur iſt trotz allen Schimmers, mit dem ihn die Kunſt umkleidet, bloßer Menſch und kann dem Menſchen nur Tröſter ſein: Bleibe dir ſelbſt treu und blute unſchuldig!

Der ſterbende und auferſtehende Gottmenſch des Chriſtentums dagegen kann nicht nur tröſten, ſondern das leidende Menſchenweſen innerlich erlöſen und zum Himmel führen, und das iſt es, was die Menſchheit von ihrem Heiland erwartet.

Der modernen Dichtung gegenüber mag hier ein Gegenſtück zu dem vorerwähnten, pſychologiſchen Motiv (die Verſuchung Jeſu) den Unterſchied der alten chriſtlichen Auffaſſung illuſtrieren. Annette von Droſte-Hülshoff ſagt in „Gethſemane":

„Als Chriſtus lag im Hain Gethſemane
auf ſeinem Antlitz mit geſchloſſenen Augen
— die Lüfte ſchienen Seufzer nur zu hauchen
und eine Quelle murmelte ihr Weh
des Mondes blaſſe Scheibe widerſcheinend —
Da war die Stunde wo ein Engel weinend
von Gottes Throne ward herabgeſandt,
den bittren Leidenskelch in ſeiner Hand.
Und vor dem Heiland ſtieg das Kreuz empor,
daran ſah ſeinen eignen Leib er hangen
zerriſſen, ausgeſpannt. —
Die Nägel ſah er ragen und die Krone
auf ſeinem Haupte, wo an jedem Dorn
ein Blutestropfen hing, . . .
ein Tröpflein hört er und am Stamme leis
herniederglitt ein Wimmern, qualverloren.

Da faßten den Erlöser Todeswehn,
da weinte Christus mit gebrochnem Munde:
Herr ist es möglich, so laß diese Stunde
an mir vorübergehn!
Ein Blitz durchfuhr die Nacht, im Lichte schwamm
das Kreuz, erstrahlend mit den Marterzeichen,
und Millionen Hände sah er reichen
sich angstvoll klammernd um den blutigen Stamm.
O Händ und Händchen aus den fernsten Zonen!
Und um die Krone schwebten Millionen
noch ungeborner Seelen, Funken gleichend;
ein leiser Nebelhauch, dem Grund entschleichend,
stieg aus den Gräbern der Verstorbnen Flehn.
Da hob sich Christus in der Liebe Fülle
und „Vater, Vater", rief er, „nicht mein Wille,
der Deine mag geschehn!"
Still schwamm der Mond im Blau, ein Lilienstengel
stand vor dem Heiland im betauten Grün
und aus dem Lilienkelche trat der Engel
und stärkte ihn." (Pfannmüller 484.)

Das menschliche Gemüt will in Jesus nicht bloß den Leidenden, sondern den Erlöser sehen, und deshalb kann nur das Christusideal, welches edle Menschlichkeit mit der göttlichen Kraft vereinigt, die Welt erobern. In diesem Christusideal sind die christlichen Konfessionen einig. Während sie sonst im Leben einander in Waffen starrend gegenüberstehen, haben sie im alten Passionslied ein gemeinsames Band, das sie innig aneinanderkettet.

Aus den angeführten Gründen läßt sich das Lob, das man christlicherseits neuerdings der modernen Christusdichtung wieder spendet, nur in eingeschränktem Maße aufrecht erhalten: „Wie gutes altes Gold, überall wundersame Verklärung säend, rinnt der Christusgedanke in der modernen Poesie zur Erde." Gewiß fehlt es auch in dieser modernen Dichtung nicht an echten Perlen von Christusgedanken. Aber soweit diese Dichtung tiefer gehend hegelianische oder andere philosophische Ideen in sich aufgenommen hat, sind jene Perlen nur aus Resten der altchristlichen, theistischen Weltauffassung herausgeboren. Der moderne hegelianische Christus ist nirgends imstande, wahres Leben zu schaffen.

Als Beispiel diene Heinrich Heine, der frivole Spötter. In den Reisebildern ergreift es ihn wie Heimweh nach der lieblichen heiligen Zeit des Urchristentums, wo die schöne Legende noch herrschte von einem himmlischen Gotte, der in sanfter Jünglingsgestalt unter den Palmen Palästinas wandelte und Menschenliebe predigte. Aber indem er dann das Götterfest schildert, welches Homer im 9. Gesang der Ilias mit allem Glanz sinnlicher Reize malt, ruft er aus: „Da plötzlich keuchte heran ein bleicher bluttriefender Jude mit einer Dornenkrone auf dem Haupte und mit einem großen Holzkreuz auf der Schulter, und er warf das Kreuz auf den hohen Göttertisch, daß die goldenen Pokale zitterten, und die Götter verstummten und erblichen und immer bleicher wurden, bis sie

endlich ganz in Nebel zerrannen. Nun gabs eine traurige Zeit und die Welt wurde grau und dunkel. Es gab keine glücklichen Götter mehr. Die Religion gewährte keine Freude mehr, sondern Trost. Es war eine trübselige, blutrünstige Delinquentenreligion."

Und von diesem nämlichen Heine stammt das Gedicht „Frieden", das zu den schönsten Perlen religiöser Lyrik gehört:

„Hoch am Himmel stand die Sonne,
von weißen Wolken umwogt,
das Meer war still.
Und sinnend lag ich am Steuer des Schiffes
träumerisch sinnend – und halb im Wachen
und halb im Schlummer schaute ich Christus,
den Heiland der Welt.
Im wallend weißen Gewande
wandelt er riesengroß
über Land und Meer.
Es ragte sein Haupt in den Himmel,
die Hände streckte er segnend
über Land und Meer,
und als ein Herz in der Brust
trug er die Sonne.
Und das rote flammende Sonnenherz
goß seine Gnadenstrahlen
und sein holdes, liebseliges Licht
erleuchtend und erwärmend
über Land und Meer.
Glockenklänge zogen feierlich
hin und her, zogen wie Schwäne,
an Rosenbändern das gleitende Schiff
und zogen es spielend ans grünende Ufer,
wo Menschen wohnen in hochgetürmter
ragender Stadt.
O Friedenswunder, wie still die Stadt!
Es ruhte das dumpfe Geräusch
der schwatzenden schwülen Gewerbe,
und durch die reinen hallenden Straßen
wandelten Menschen weiß gekleidete,
Palmzweigtragende,
und wo sich zwei begegneten,
sahn sie sich an verständnisinnig
und schauernd in Liebe und süßer Entsagung
küßten sie sich auf die Stirne
und schauten hinauf
nach des Heilands Sonnenherzen,
das freudig versöhnend sein rotes Blut
hinunterstrahlte
und dreimal selig sprachen sie:
Gelobt sei Jesus Christ!"

Merkwürdig, ſeitdem die moderne Wiſſenſchaft mit ihren Fernrohren und Mikroſkopen die Wunder des Lebens enthüllt hat, die am Himmel und in den Staub der Erde eingeſchrieben ſind, iſt der moderne Geiſt bereit, in jeder kleinſten Zelle die Inkarnation der Gottheit zu ſehen, das All als pantheiſtiſch aufzufaſſen. Nur Jeſus ſoll nicht Gott ſein. Nur da, wo das Licht in Strömen wie aus einer rieſigen Quelle über die ganze Weltgeſchichte ſich ergießt, nur da ſoll der Himmel mit der Erde ſich nicht haben berühren können. Weit entfernt, daß an der Wiege des Chriſtentums ein philoſophiſches Dogma das Bild Jeſu getrübt und entſtellt hat, iſt es vielmehr in moderner Zeit ein philoſophiſches Dogma, mit dem die kritiſche Theologie arbeitet und mit dem ſie das überlieferte Bild Jeſu retouchieren will.

Redliche Begeiſterung für die unvergleichliche Idealgeſtalt Jeſu iſt es ohne Zweifel, welche Tolſtoi in ſeiner „Auferſtehung“ die wunderbar farbenprächtige Feder führt und aus der Glut innerſten Erlebens heraus die Gebote Chriſti als den Sinn des Lebens enthüllt. Aber indem er an die Frage nicht herantreten will, ob Jeſus Gott war, bleibt er in der Kraft der Überzeugung hinter Sören Kierkegaard zurück, welcher unbedingt am Gottmenſchen feſthält und in ſeinem „Angriff auf die Chriſtenheit“ die Höhe der ſittlichen Forderungen Jeſu durch den Hinweis auf die Gnade begründet. Auf Ibſens Ideen, namentlich im „Brand“, und auf andere Moderne hat er ſtark gewirkt.

Max Kretzer ſtellt in dem „Geſicht Chriſti“ Jeſus mitten in das moderne Großſtadtleben hinein. Jeſus erſcheint dem armen Arbeiter, der nach Brot hungert, im Dunkel der Straße und am Sarge ſeines Kindes, dem Superintendenten, der ſich von der kirchlichen Gebühr nichts abmarkten läßt, dem johlenden Arbeiterhaufen in der Kneipe, dem herzloſen Verführer der Unſchuld. Kretzer erhebt in der „Bergpredigt“ eine furchtbare Anklage gegen die moderne Chriſtenheit, daß ſie von Jeſus abgefallen ſei.

Auch Helene von Monbart in ihrem Roman „Die Fremde“ ſucht Jeſus mitten in die modernen Verhältniſſe hineinzuſtellen. Ein Beiſpiel: „Die kleinen Blumen blühten mit tiefen, duftenden Kelchen. Feiner wie köſtliche Seide waren ihre Blättchen. Die Staubfäden ſtanden wie brennende Kerzen, Goldkriſtalle edelſter Kronleuchter. Auf grünen Stengeln trugen ſie ihre Häupter wie Kronen. Die Luft war ſchwanger von ihren Düften und die Winde trugen ihre Samen. Die Vögel kamen ſorglos und pickten ihre Nahrung. Im Gras atmeten Zikaden und Mückchen, Käfer, Gewürme, ein tauſendfältiges Leben:

„Warum ſorget ihr euch? Alles Leben findet ſeine Nahrung. Alles Lebendige erfüllt ſeine Beſtimmung des Lebens. Ihr ſorget und ſammelt Schätze. Die Motten zerfreſſen ſie und der Roſt. Die Diebe graben darnach und ſtehlen.“

„Sehr ſchön war er mit ſeiner ſtrahlenden Stirn, dem melodienreichen Mund, dem die Worte entſtrömten, die Hände lang und fein mit heilender Berührung. Seine Worte klangen lieblich wie Muſik. Und in ihnen war die Tiefe. Der blaue Himmel ſpannte ſich über ihm, blau, ganz blau,

in immer lichterem Blau bis zur lächelnden Sonne, über die Erde gestellt mit grünsametnem Rain, – einem König im schlichten Bettlergewand, einem Gebietenden auf dem Feldstein seines Thrones."

Fritz von Uhde, der theologische Ehrendoktor des Leipziger Universitätsjubiläums, hat in der Kunst am meisten getan, um den „Christus von heute", der ihm „zum Problem des Lichtes" wurde, in moderner Umgebung darzustellen, in der Arbeiterstube usw.

Allein auch Literatur und Kunst konnten nicht verhindern, daß das individualistische Jesusbild der liberalen Theologie, welches all diesen Auffassungen zugrunde lag, zuletzt im modernen Geistesleben mehr und mehr zurückgedrängt wurde.

Die Hartmannschule hat ohne Zweifel wichtige Argumente aufgeführt, als sie gegen die liberale Theologie zum Sturme rief. W. von Schnehen hat in seiner Schrift „Der moderne Jesuskultus" eine Überschau gehalten über die Ergebnisse der neueren Leben Jesu Forschung und das Resultat gezogen: Der moderne Jesuskultus ist vom religiösen Standpunkte aus wertlos und vom Standpunkt der Wissenschaft aus der Gipfel romantischer Verirrung und Gefühlsüberschwenglichkeit. Wie soll ein Mensch Träger der absolut für alle Zeiten gültigen Religion sein? Schnehen schließt: Der romantische Jesusdienst mit seinem ästhetisch angehauchten Kultus einer rein menschlichen Persönlichkeit ist die äußerste Verflachung der Religion, mit seiner eigensinnigen Anklammerung an den leeren Namen des seines eigentümlichen Gedankengehaltes schon längst entleerten Christentums das letzte Hindernis eines religiösen Fortschrittes.

Diese modernste Richtung will an Stelle des Menschen Jesus den Gottessohnmythus als das eigentliche Wesen und die eigentliche Größe der urchristlichen Religion erweisen, als das, was auch dem entschiedensten Freidenker Achtung abnötige, weil er einer der bedeutungsvollsten Schöpfungen des menschlichen Geistes gegenüberstehe. Christologen nennt Lublinski diese Modernen und sagt von ihnen: „Die Christologen verteidigen den am Marterholz gestorbenen und dann auferstandenen Gottmenschen, dieses von der Spätantike geschaffene, gewaltige Symbol, gegen einen von der liberalen Theologie geschaffenen Menschen, der auch dann nicht an die Größe der symbolisierten Idee, also des Mythus heranreicht, wenn man ihn als Geniemenschen stilisiert, geschweige denn als einen weisen Rabbi der liberalen Theologen von heute. Man kann sagen, daß die moderne Christologie gerade aus der Begeisterung für den Mythus geboren ist, aus einer Auflehnung gegen die rationalistische, ethische Art von Aufklärern, die nicht Phantasie genug besaßen, sich in das Seelenleben jener tief erregten Jahrhunderte einzufühlen."

Orthodoxe Theologen wie Grützmacher in seiner Schrift: „Ist das liberale Jesusbild modern" haben die „Christologen" als Bundesgenossen begrüßt. Wir können uns für eine solche Bundesgenossenschaft nicht begeistern. Ein Dichter, dem Souveränität im Reiche der Bilder nachgerühmt wird, Gerhart Hauptmann, hat in schwärmerisch schönen Linien alles herausgearbeitet, was die moderne Seele zur lebendigen Ausgestaltung dieses Christusideals bieten kann, schon in der „Versunkenen Glocke", besonders aber in seinem Roman „Der Narr in Christo Emanuel

Quint“. Dieſe religionspſychologiſche Auffaſſung des Meſſiasideals arbeitet bei Hauptmann mit allen modernen Motiven, nämlich pathologiſchen und perverſen (Luſtmord der Gärtnerstochter, Gefängnistraum, die Vermählung mit dem Nazarener). In den ſchneeigen Schweizerbergen endet der Meſſias „im Eiſe gekreuzigt“. Hinter dem Schickſal des Narren wandelt wie ein Lichtſchatten Jeſus von Nazareth. Das Reſultat ſchildert uns ein moderner Kunſtkritiker, Heilborn, alſo: „Es iſt, als ſtünde man in herbſtlicher Zeit in den Bergen Schleſiens. Die Nebel fallen und ſteigen. Nun meint man, werden ſie die nahe Felskappe freigeben. Aber ſie ſteigen und fallen und wirren und brodeln und jede Ausſicht bleibt verſchleiert. Selbſt dieſen Emanuel Quint erkennt man nur an dem Gedankengeſpinſt, das ihn wie ein weiter Mantel umweht. Es iſt eine Szene in dieſem Roman, da Emanuel die Kinder um ſich verſammelt hat, um ihnen Geſchichten zu erzählen. Man meint, nun müſſe die Sonne hervortreten. Man wartet und fröſtelt, und der trübe Nebel gedanklicher Spekulation webt weiter . . . Dort zwiſchen den Kieferſtämmen ballt es ſich zuſammen. Es ſcheint zu nahen und bleibt doch fern: wie ſegnend erhebt es beide Hände . . . Es wird ihrer geben, die da ſagen: Es iſt nicht Jeſus von Nazareth, es iſt Rübezahl. Der Narr in Chriſto iſt wirklich nur ein Narr.“

Ähnlich will Ellen Key mit dieſem Hartmannſchen Jeſusbilde in ihrem „Lebensglauben“ das „Verblühen des Chriſtentums“ beweiſen.

Hatte alſo die moderne Wiſſenſchaft damit begonnen, daß ſie aus dem Chriſtusbilde der Kirche das angebliche ſpekulative Beiwerk der Antike entfernen wollte, ſo will dieſe modernſte Richtung einzig und allein dieſen angeblichen antiken Mythus als das eigentlich Erlöſende zurückbehalten. Aber weder der menſchliche Jeſus der modernen Theologie, noch der Gottesſohnmythus der modernen Spekulation iſt jener Chriſtus, welchem die Jahrtauſende gehuldigt haben, der das Antlitz der Welt erneuert hat, ſondern der Gottesſohn. Gewiß hat die Kirche die edelſten Blüten der antiken Spekulation benützt, um ihr Chriſtusbild damit auszuſtatten. Allein das war ihr ſtets nur die Hülle, nie der Kern. Der lebendige Glaube der Kirche, dieſer ewige Brunnquell ſittlicher Erneuerung, hat dieſes ſpekulativen Beiwerks nie bedurft, um ſich wirkſame Ausdrucksformen zu ſchaffen, und Millionen haben für dieſen Glauben ihr Blut vergoſſen, ohne von der griechiſchen Logoslehre eine Ahnung zu haben. Dies wird jedem klar, der etwa das Buch der genialen, ſkandinaviſchen Dichterin Selma Lagerlöf „Chriſtuslegenden“ kennt, worin der goldene Niederſchlag des Menſchheitsempfindens über Chriſtus in wunderbar zarter Weiſe verwebt iſt. Von dem ſpekulativen Mythus, wie ihn die Chriſtologen der Hartmannſchule feiern, wird man darin keine Spur entdecken. In einer dieſer Legenden heißt es: Der zwölfjährige Jeſus kommt zum Tempel in Jeruſalem mit ſeinen goldenen Dächern und Pforten und ſeinem weithin ſchimmernden Marmorglanz. Aber nichts von dem, ſondern nur drei Dinge intereſſieren das göttliche Kind: Die Pforte der Gerechtigkeit, welche Abraham aus Chaldäa gebracht, deren zwei Säulen ſo enge beiſammen ſind, daß man kaum einen Strohhalm hindurchziehen könnte und von denen die Kunde ging, daß, wer zwiſchen ihnen ſich hindurchziehe, gerecht vor Gott ſei. Und dann ein gewaltiges Kupferhorn, die

Stimme des Weltenfürsten genannt, von dem es hieß, daß, wer ihm einen Ton entlocke, über die Völker herrschen könne. Und endlich die Paradiesesbrücke, eine Klinge über einem Abgrund, deren Schneide dünner war, als ein Sonnenstrahl, und von der es hieß, wer sie überschreite, komme ins Paradies. Drei Personen sieht Jesus dabei stehen, einen armen Vater, der von den Priestern mit dem Opfer, das er für sein sterbendes Kind bringen will, zurückgewiesen wird, weil sein Lamm nicht fleckenlos ist; einen Jüngling, den man aus den heiligen Hallen stößt, weil er kein Israelite ist; eine Witwe, die, von Wucherern verfolgt, vor dem Altare zusammenbricht. Um der armen Frau und dem bangenden Vater und dem nach Erkenntnis fiebernden Jüngling zu helfen, durchschreitet Jesus die Pforte der Gerechtigkeit, wandelt über der Messerschneide der Paradiesesbrücke, entlockt der Stimme des Weltenfürsten einen mächtigen Ton und in gewaltiger Perspektive tut die Zukunft der Welt sich auf. Fröhlich jauchzen aus allen Zonen die Gotteskinder und zu den leuchtenden Füßen Jesu sinkt die Welt in unendlicher Liebe nieder. In diesen Legenden ist die göttliche Kraft Jesu mit ergreifenderer Kunst geschildert, als die tiefste spekulative Einkleidung es vermöchte.

Die liberale Theologie hat in ihren extremen Auszweigungen sich selbst widerlegt. Indem sie Jesus zum bloßen Menschen machen wollte, indem sie alle Wunder als den Purpurmantel, den das dichtende Gemeindebewußtsein ihm um die Schultern gelegt, ihm abnehmen wollte, zerrann ihr alles Historische unter den Händen: sie landete bei dem Geständnis, ein Leben Jesu lasse sich nicht mehr schreiben, ja, wie Wrede geschmacklos sich ausdrückte, es sei unmöglich, auch nur einen Fetzen eines echten Jesuswortes aus der ältesten Quelle herauszufinden. So hatte diese Theologie die Gestalt Jesu in den Nebel der Sage gerückt wie Romulus und die ältesten römischen Könige. Der Name Jesus wäre nur das leere Gefäß der Einbildung, in welches seit zwei Jahrtausenden jeder seine eigenen Ideen, Wünsche und Hoffnungen gießen würde.

Gewiß war die Frage vernichtend, welche dem gegenüber die Hartmannschule stellte, wie trotzdem Jesus die lebendige Grundlage unserer Kultur sein könne. Allein was diese modernste Richtung an die Stelle des individualistischen Jesusideals setzen wollte, der angebliche Mythus, in der Tat die letzte Auszweigung, der Bodensatz der modernen Spekulation, schlecht eingehüllt in überlieferte, christliche Ausdrücke, war weniger und armseliger als alles.

So führt diese literarische Entwicklung von selbst zu der alten kirchlichen Wahrheit zurück und auch Laien, namentlich in der Kunst, so scheu sie sich sonst von den vermeintlich verfallenen, alten Glaubensformen zurückgezogen haben, sind genötigt, an die alte Wahrheit wenigstens sich anzunähern, wo sie tiefer das Bild Christi erfassen und darstellen wollen. Das Schönste, was in der Drewsdebatte gesagt wurde, war wohl das Laienwort von Hans Thoma:

„Jesus ist der Erlöser geworden aller derer, die am und im Leben leiden, und daß dieser Heiland in größter Niedrigkeit im Stall bei den Tieren geboren ist, das ist einer der großen Menschheitsgedanken — er adelt die Menschenseele zu einem von Gott gewollten, Gott entstammen-

den Weſen, das erhaben iſt über allen Zufall des Irdiſchen, die Seele von Gott entſtammend, in Raum und Zeit eingetreten aus der uferloſen Ewigkeit. Jeſus iſt ein Tröſter allen denen, die den ganzen Jammer der in Individuen geſpaltenen Menſchheit empfinden müſſen. – Möchte doch alle wiſſenſchaftliche Forſchung denen, die das Bild Jeſu in ſeiner ganzen Schönheit in ſich tragen, die es lieben als den *unverrückbaren höchſten Menſchheitspunkt*, keinen Abbruch tun ... Jeſus iſt für alle vorhanden, und der einfache kindliche Glaube erfaßt ihn oft tiefer als manche, die da meinen, daß das Chriſtentum mit philoſophiſchen Spitzzangen zu erfaſſen ſei. Jeſus kann in der einfachſten Seele, die gar keine ſogenannte Weltanſchauung zu haben braucht, zu einem Lebenswert werden, wodurch die große Liebe, auf der das Himmelreich beruht, Betätigung findet ... Wenn es auf das Wiſſen allein ankäme und die Menſchenſeele von dieſem Brote allein leben müßte, ſo möchte ich die ganze Geſchichte nicht mehr mitmachen, ſie wäre mir recht troſtlos und gar zu mühſam ... Alles Wiſſen kann das Wunder ‚Gott‘, das ewige Geheimnis, nicht erfaſſen, nicht denken, auch die Wunder der Schöpfung nicht, und wohl immer wieder wird der Menſch, auch der Forſcher, wenn er mit heißem Bemühen in dieſem Grenzgebiet angekommen iſt, ſich darnach ſehnen, in frommem Glauben anbetend hinſinken ... Das Bild Jeſu kann der Menſchheit nie verloren gehen; – man hat es, ſo lange es beſteht, verleugnet, entſtellt, verhöhnt, es wird in der Menſchheit immer wieder lebendig werden als der unverrückbarſte, glänzendſte Punkt der Menſchengeſchichte, als der Gottesſohn, als ein Gruß aus der höheren Welt ... Ob es notwendig iſt, Jeſus hiſtoriſch eng begrenzt feſtzunageln, das weiß ich nicht, – Jeſus iſt doch, damit er auferſtehen und weiterleben kann, für uns ein geiſtiges Element geworden, ein mildes Licht, das ſich ſtill in die Tiefen der Seelen geſenkt hat. Sein Kreuzestod, mit dem er uns in allen Leiden und bis in den Tod vorausgegangen iſt, iſt ein *Zeichen ſeiner Realität*, er iſt auferſtanden und er lebt noch und wird leben, und wenn Himmel und Erde vergehen. Ein geiſtiges Wehen und Leben geht von Jeſus aus, von ſeinem heiligen Geiſte. Mögen nun die Bibelkritiker mit ihrer Wiſſenſchaft herausbringen, was ſie können und müſſen, worin ſie um das Erforſchen der Wahrheit gewiß aufrichtig bemüht ſind ... Das ‚Haupt voll Blut und Wunden‘, das dornengekrönte Haupt, wird bleiben, ſo lange das Menſchengeſchlecht hinwandelt zwiſchen Geburt und Grab, wird von dieſem als ſein wahres Urbild allzeit wieder gegrüßt werden – es iſt ein bleibendes, ſtarkes Symbol, aufgerichtet in dem Verhältniſſe zwiſchen Gott und Menſch. Es wird ſtarke Menſchen ſchaffen, die ihr Los zu tragen wiſſen als von Gott beſtimmt. Es wird gute Menſchen ſchaffen, die auch anderen, die ſchwerer an ihrem Loſe zu tragen haben, hilfreich ſein können.“

13. Die Hartmannſchule und das ſozia-liſtiſche Chriſtusbild.

Wenn man einen Zug in der neuzeitlichen Lebensauffaſſung als ſpezifiſch modern glaubt bezeichnen zu dürfen, ſo iſt es die Schätzung der Perſönlichkeit. So ſehr hat die Renaiſſance die ſchrankenloſe Verherrlichung der Perſönlichkeit zur Signatur des modernen Lebens gemacht, daß Jakob Burkhardt, einer der Lobredner der Renaiſſance, ſogar meint, im Mittelalter habe ſich der Menſch überhaupt nur als Volk, Familie oder ſonſt in irgend einer Form des Allgemeinen erkannt. Daß Kant, indem er die oberſten Maßſtäbe des Wahren, Guten und Schönen in das Subjekt verlegte, damit die Perſönlichkeit noch weit mehr als die Renaiſſance der antiken Kulturideen in den Vordergrund geſchoben hat, iſt einleuchtend. Der Kultus der genialen Perſönlichkeit beherrſchte die gärende Jugend der Romantik. Höchſtes Glück der Erdenkinder iſt nur die Perſönlichkeit, ſagt Goethe im Weſtöſtlichen Divan. Dieſer Kultus wuchs ſich immer mehr ins Extreme aus, indem die modernſte Richtung den Wert des Gedankens nur mehr in der perſönlichen Note ſehen will, die derſelbe an ſich trägt als Selbſtoffenbarung und Selbſtmitteilung, wobei das innere Mühen ſelbſt, wie Steinmann es ausdrückt, immer wichtiger erſcheint als das Objekt. Das iſt moderne Kunſt und Lebensauffaſſung (Mausbach, Aus kath. Ideenwelt 49).

R. Eucken ſagt: „Die neueſte Zeit ſpricht beſonders viel von Perſönlichkeit. Die Wendung zu dieſer erſcheint ihr oft als ein Heilmittel aller Schäden. Eine kräftigere Belebung der Perſönlichkeit will die Kunſt, die Religion, die Moral, das allgemeine Leben. Sie dünkt eine unentbehrliche Hilfe gegen die drohende Entſeelung des Daſeins, ein Mittel zur Abſtoßung von Veraltetem und Überlebtem, ein Weg zur erſehnten Verjüngung und Vereinfachung des Lebens. Die Perſönlichkeit ſoll gegenüber der Erſchütterung der Weltbegriffe einen ſicheren Halt im eigenen Inneren gewähren, auch einen Punkt, auf den ſich die Menſchen inmitten wachſender Spaltung und Zerſplitterung einigen können.“ (Geiſtige Strömungen 356).

Eucken iſt einer der wenigen neueren Philoſophen, welche auf das Widerſpruchsvolle dieſes Perſönlichkeitskultes vom modernen Standpunkte hingewieſen hat, wiewohl es ſich hier geradezu um einen Grundzug modernen Lebens handelt. Er ſagt (361): „Die übliche Behandlung der Sache erſchöpft ſich in dem Verlangen nach einer kräftigeren Konzentration, einer Verſtärkung des Subjekts, einer größeren Selbſtändigkeit gegenüber der Umgebung. Aber wie ſoll das geſchehen, wenn der Menſch nicht mehr iſt als ein Stück der vorhandenen Welt, wenn er nicht an einer neuen Welt Teil zu gewinnen vermag? Ohne den Gewinn eines neuen Lebensraumes könnte die Sache leicht mehr ſchaden als nützen, indem ſie in eine bloße Verbrämung des natürlichen Lebenstriebes, eine Überſpannung des Selbſtgefühles, ein bloßes Genießen und Fürſichnutzen der Dinge auslaufen müßte. Wenn endlich gar die Bewegung zur Perſön-

lichkeit als eine Abwendung von den großen gemeinſamen Fragen und als Zurückziehung auf einen Sonderkreis verſtanden wird, ſo wäre das kaum etwas anderes als eine Verherrlichung eines engen und öden Spießbürgertums. Man macht dadurch nicht mehr aus dem Menſchen, daß man ihm die Etikette der Perſönlichkeit anklebt. Steht nichts dahinter, ſo bleibt das Ganze eines jener bequemen Surrogate, welche mit der Vortäuſchung einer Löſung die Probleme des Menſchenweſens und den Ernſt der Zeit verdunkeln."

Den Gipfel erreichte der Perſönlichkeitskult in Nietzſche, für welchen ein Volk nur ein Umſchweif iſt, um ſechs oder ſieben große Menſchen zu erzeugen.

Trotz dieſes Kultes der Perſönlichkeit iſt es unleugbar, daß das philoſophiſche Denken im letzten Jahrhundert die Perſönlichkeit nicht gehoben, ſondern immer mehr entwertet hat. Für Schopenhauer iſt „jedes Menſchenangeſicht nur ein kurzer Traum des unendlichen Naturgeiſtes, ein flüchtiges Gebilde, das dieſer Geiſt ſpielend hinzeichnet auf ſein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine verſchwindende Weile beſtehen läßt, dann aber auslöſcht, um neuen Platz zu machen," wobei „jeder dieſer ſchalen Einfälle erkauft iſt mit vielen und tiefen Schmerzen".

Beſonders aber hat E. von *Hartmann* den Kampf gegen den Wert der Perſönlichkeit ſich zum Programm geſetzt. Zwar legt er Gewicht darauf, daß er den Übergang vom abſoluten Idealismus zum tranſcendentalen Realismus vollzogen und gerade dadurch den abſtrakten Monismus der bisherigen Philoſophie zum *konkreten* fortgebildet habe, daß er gegenüber dem Abſoluten, welchem der deutſche Idealismus ausſchließlich ſeine gewaltige Begriffsarbeit gewidmet hatte, die Rechte des Individuums wirkſamer zu wahren ſtrebte. Allein niemand hat ſchärfer als gerade Hartmann die Grenze gezogen zwiſchen dem Einzelich als bloßer Erſcheinung und der abſoluten Subſtanz als dem einzigen realen Ding an ſich. Auch er hat im modernen Sinne den Begriff der Perſönlichkeit mit dem einer beſtimmten phänomenalen Bewußtſeinsſphäre ohne unmittelbare ontologiſche Realität identifiziert, andererſeits aber die einzige reale Subſtanz für abſolut unbewußt erklärt. Hartmann beruft ſich merkwürdigerweiſe gerne auf Goethe als Gegner des Individualismus. Dieſer ſagt in ſeinen Aphorismen „Die Natur" (1780): „Sie ſcheint alles auf Individualität angelegt zu haben und macht ſich nichts aus den Individuen. Leben iſt ihre ſchönſte Erfindung und der Tod iſt ihr Kunſtgriff, viel Leben zu haben." Der Naturzweck, nämlich Leben und Bewußtſeinsentſtehung, und der Geiſteszweck, nämlich Höherbildung des bewußten Geiſteslebens durch Beziehungen unter den bewußten Geiſtern, ſeien nach Goethe etwas Überindividuelles, durch das die Individuen erſt ihren Wert als Mittel erhalten, und gerade die ſtete Mauſerung des Ganzen durch Tod und Geburt der Individuen ſei der Weg, auf welchem die Natur zum Ziele möglichſt hoher und immer friſcher Entfaltung organiſchen und geiſtigen Lebens gelange. Ganz in Übereinſtimmung mit ſeiner Metaphyſik ſtellt Hartmann den Grundſatz auf, daß für alle wirklich großen und bedeutenden Leiſtungen die Perſönlichkeit nicht ſchöpferiſcher Quell, ſondern nur Durchgangspunkt vom Perſönlichen zum Unperſönlichen iſt, von

der ſchöpferiſchen Idee zum unperſönlichen, idealen Werk. Die höchſten Glücksaugenblicke des Lebens, die wiſſenſchaftliche und künſtleriſche Konzeption, das hingeriſſene Verſunkenſein des Beſchauers oder Hörers in das Wahre und Schöne, der Verzückungsrauſch zweier Liebender, der Opfertod des Martyrers für ſeinen Glauben, des Helden für ſein Vaterland, die Andachtsſchauer der myſtiſchen Vereinigung des Frommen mit Gott, — in allen dieſen wird das Glück nur erreicht, inſofern die eigene Perſönlichkeit ſchwindet.

Auch auf dem ſpezifiſch religiöſen Gebiete beſtreitet Hartmann den Wert des Perſönlichkeitsbegriffes und zwar ſowohl in ſubjektiver wie in objektiver Hinſicht. Wer der Perſönlichkeit in ſich ſelbſt einen abſoluten Wert als Selbſtzweck beimeſſe, der müſſe notwendig den Gedanken ihrer Vernichtung im Tode unerträglich finden. Wer dagegen ihren Wert nur für relativ halte und bloß ein Mittel zu überperſönlichen Zwecken in ihr ſehe, der werde keinen Grund mehr finden, die Erhaltung des Mittels auch dann noch, nachdem es ſeinen Zweck erfüllt habe, zu fordern. Er werde es als verhältnismäßig gleichgültig erachten, ob dieſes Mittel oder ein anderes an ſeiner Statt an dem noch nicht ganz erreichten Zwecke weiterarbeite, und werde getroſt der Vorſehung die Entſcheidung darüber überlaſſen, ob ſeiner Perſönlichkeit nach dem Tode noch weitere Leiſtungen vorbehalten ſind oder ob ſie durch ein friſche abgelöſt werden ſoll.

Was ſodann die Perſönlichkeit als religiöſes Objekt anlangt, ſo meint Hartmann in merkwürdiger Übertreibung, in allen Jahrhunderten des letzten Jahrtauſends ſeien die erleuchtetſten Theologen darüber einig, daß die Perſönlichkeit auf die Gottheit nur im Sinne eines anthropopathiſchen Bildes übertragen werden könne, auf das man längſt verzichtet hätte, wenn nicht die menſchliche Selbſtſucht die Religion dadurch entſtellte, daß ſie einen Gott verlangt, der ihr zu helfen vermag, den ſie durch Klagen und Bitten rühren und umſtimmen kann, der ihr zu Gefallen ſeinen Weltplan umändert. Eine wahrhaft fromme Geſinnung verſchmähe es, Sonderbegünſtigungen für ſich zu erbetteln und bitte um keine anderen als geiſtliche Gaben.

Nachdem der moderne Proteſtantismus die Verſchmelzung des idealen und hiſtoriſchen Chriſtus aufgelöſt und in letzterem als einer Perſönlichkeit ſeinen Halt geſucht, habe er das Chriſtentum ſeines tieferen Gehaltes entleert und ſei durch ſein Anklammern an die Perſönlichkeit des religiöſen Objektes auf eine verhängnisvolle Bahn geraten. Klaſſiſch faßt Hartmann ſeine Anſchauungen über den Wert der Perſönlichkeit in der Entwicklung der Welt und ihrer Geſchichte in folgenden Worten zuſammen:

„Das menſchliche Individuum iſt eins unter 1500 Millionen Zeitgenoſſen, ſeine Lebensdauer eine kurze Spanne Zeit im Vergleich zur Bewohnbarkeitsfriſt der Erde. Vom biologiſchen Standpunkt betrachtet, iſt nur das ewig junge Keimplasma dem Altern und ſpontanen Abſterben entrückt, ſind die alternden und abſterbenden Individuen nur Hilfsmechanismen zum Schutze, zur Ernährung und Differenzierung des von ihnen umſchloſſenenund durch ſie hindurch wandernden Keimplasmas, die Individuen

bloße Mittel für die Gattungen, die Gattungen in ihrem Werden und Wandeln und Absterben bloße Mittel der Konservierung und Anpassung des Keimplasmas an die wechselnden Lebensbedingungen, und das gesamte Plasma der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf Erden eine reelle, lebende Einheit, die durch ihre Mauserung an Individuen und Gattungen fortbesteht. Aus soziologischem Gesichtspunkt ist das Individuum ein dienendes Glied in dem Stufenbau der Individualitäten höherer Ordnung (Familie, Geschlecht, Gemeinde, Staat, Kirche, Reich, Rasse, Menschheit) und sein Leben verläuft in den sozialen Einrichtungen und Formen, die es bei seiner Geburt vorfindet. Aus historischem Gesichtspunkt ist es ein Ring in der geschichtlichen Kette, welche die Vergangenheit seines Geschlechtes mit dessen Zukunft verknüpft. Der ganze Besitz des Individuums an geistigen Anlagen und Fähigkeiten ist sein Erbe von seiner Vorfahrenreihe, der ganze Schatz seiner Bildung, Kenntnisse und Fertigkeiten beruht auf Überlieferung und Mitteilung, seine Lebensführung ist abhängig von der vorgefundenen Kulturstufe, und seine Ansichten sind bestimmt durch Volksgunst und Zeitgeist. Aus volkswirtschaftlichem Gesichtspunkt ist der Einzelne nur ein Rädchen in dem Riesengetriebe der Weltwirtschaft und arbeitet im Dienst ökonomischer Gesetze, während er für sich und die Seinen zu arbeiten wähnt. Aus teleologischem Gesichtspunkte ist das Individuum ein, sei es bewußtes, sei es unbewußtes Mittel für supraindividuelle Zwecke, denen es willig oder widerwillig, mittelbar oder unmittelbar dienen muß, selbst dann noch, wenn es sich trotzig gegen sie auflehnt. Aus ästhetischem Gesichtspunkt ist es ein winziges Glied in der Harmonie des Weltalls, eine Silbe in dem Weltgedicht, ein Pinselstrich in dem Weltgemälde, ein Augenblickston in der großen Weltsymphonie. Aus dem Gesichtspunkt der Glückseligkeit fühlt sich der denkende Mensch als ein hilfloser Wurm im unbarmherzigen Räderwerk der natürlichen und wirtschaftlichen Gesetze, in steter Gefahr, zermalmt zu werden, und stets geprellt in der instinktiven Jagd nach dem Glück."

„Die biologische, soziologische, kulturelle, wirtschaftliche, teleologische und ästhetische Gliedlichkeit des Individuums spiegelt sich in seinem sittlichen Bewußtsein und läßt die Hingebung an die ihm als Glied obliegenden Leistungen bis zur Selbstaufopferung als Pflicht erscheinen. Das religiöse Bewußtsein sanktioniert die sittliche Pflicht durch das Gefühl der absoluten Abhängigkeit des Individuums von Gott und durch das Gefühl seiner Freiheit von der Welt in seiner Einheit mit Gott, und es eröffnet damit dem Individuum, das sich seinem Gott gegenüber als nichtig fühlt, den Weg zur Erlösung von Übel und Schuld. Der metaphysische Standpunkt bestätigt diese Auffassung des religiösen Bewußtseins, indem er das Ich zu einer bloßen Erscheinung im Bewußtsein herabsetzt, indem er dem realen Individuum die Selbständigkeit gegen Gott, schlechthinige Beharrlichkeit, Aseität und Substantialität abspricht und es für eine relativ konstante Tätigkeitsgruppe des absoluten Subjekts oder der alleinen Substanz erklärt, der nur eine relative Selbständigkeit gegen ihresgleichen zukommt. Faßt man dieses alles zusammen, so heißt es allem Tatbestand Hohn sprechen, wenn man das Mittel zum Selbstzweck aufbläht, den Welt-

zweck in einzelnen Individuen ſtatt im Prozeß des Ganzen ſucht, das Individuum auf ſich ſelbſt zu ſtellen unternimmt und von ſeiner Selbſtherrlichkeit träumt.“ (Türmerjahrbuch 1903.)

Den von Hartmann entwickelten Perſönlichkeitsbegriff hat Drews ausführlich ſeiner Religions- und Chriſtuskritik zugrunde gelegt, beſonders in ſeinen Werken über die Religion als Selbſtbewußtſein Gottes und über die deutſche Spekulation ſeit Kant.

Mit Drews vertreten den gleichen Standpunkt die Anhänger des konkreten Monismus, welche in dem von ihm herausgegebenen Sammelwerke „Der Monismus“ das Hartmannſche Programm unter allen einſchlägigen Geſichtspunkten entwickeln. Dem konkreten Monismus, welcher ſich rühmt, daß ihm die einzelnen Individuen nicht bloßer Schaum und Schein ſind wie dem vorausgegangenen deutſchen Idealismus, iſt nach Leonhard Veeh die Perſönlichkeit nur die Funktion des Alleinen, die zwar eine gewiſſe Beſtändigkeit hat, aber mit der Auflöſung der auf ſie gerichteten Strahlen des Alleinen wieder verſchwindet. Daß es ohne materielle Grundlage ein Bewußtſein nicht gebe, ſei die Errungenſchaft des Materialismus, welche niemals mehr unberückſichtigt bleiben könne. Weil nun aber nach moderner Auffaſſung die Perſönlichkeit ohne metaphyſiſche Realität und lediglich eine beſtimmt begrenzte Bewußtſeinsſphäre iſt, ſo unterſcheidet Veeh (wie ſchon Schelling) in der Perſönlichkeit ein leibliches und geiſtiges Prinzip. Aber das leibliche iſt nur ein Bild der Atomtätigkeiten, das geiſtige nur Summationsphänomen der auf die organiſchen Individuen gerichteten pſychiſchen Funktionen des Allgeiſtes. Das Ich iſt eine Pſeudoſubſtanz, nur ein Abbild der Individualſeele, die ſelber nur eine Erſcheinung, ein Bild der einen Subſtanz iſt. Die Perſönlichkeit iſt alſo eine Abſtraktion einer Abſtraktion, Bild eines Bildes, alſo — nichts, ſo ſehr auch der konkrete Monismus ihr als relativ konſtanter Tätigkeitsgruppe des Alleinen eine reale Exiſtenz zu retten behauptet. Nach dieſen Anſchauungen iſt alſo die Perſönlichkeit kein ſchöpferiſches Prinzip, ſondern ſie leitet die vom objektiven Logos empfangenen, ſchöpferiſchen Ideen nur durch ſich hindurch (perſonat). Das Bewußtſeinsich iſt paſſiv und unproduktiv. Auf die Perſönlichkeit die Kultur bauen heißt ſein Haus auf Sand bauen. Ganz überflüſſiger Weiſe betont Veeh, daß dieſe Wertung der Perſönlichkeit ihre einzige und letzte Wurzel in der Metaphyſik hat.

Hartmann tadelt die liberalen Theologen, daß ſie gegenüber dem Entwicklungsgedanken äußerſt rückſchrittlich und ultrareaktionär ſeien. Sie wollen am Chriſtentum das beſeitigen, was das Menſchenwerk ſpäterer Zeiten hinzugetan habe und ſcheiden dabei das mit aus, was die immanente Logik der Geſchichte organiſch hat hineinwachſen laſſen. Weil ihnen die Eiche wegen ihrer Knorren mißfiel, — dieſes Bild wiederholen Schnehen u. a. gegenüber dem „modernen Jeſuskulte“ — wollen ſie dieſelbe umhauen und ſich mit der Eichel begnügen, aus der ſie erwachſen. Das ſei im ſchlimmſten Sinne antievolutioniſtiſch, in einem zweitauſendjährigen Entwicklungsprozeß nur Entartung und Verfall erblicken zu wollen. Die Religion könne wie alle geiſtigen Kulturgüter nur durch Entwicklung nach vorwärts weiter kommen; ein religiöſer Fortſchritt ſei nur erreichbar in

der Entfaltung von Keimen, nicht in der Konservierung von Keimen als solcher. Das System der Kirchenlehre stehe nicht niedriger, sondern sehr viel höher, als das Neue Testament; denn sie sei aus der geschichtlichen Ausgleichung, Fortentwicklung und Systematisierung der neutestamentlichen Lehrstandpunkte hervorgegangen und sei trotz aller bei ihrer Ausbildung mitspielenden geschichtlichen Zufälligkeiten und weltlichen Interessen im großen und ganzen ein Niederschlag der in der Geschichte waltenden, objektiven Vernunft. Wem die spätere höhere Entwicklungsstufe nicht mehr genüge, der gebe sich einer schweren Täuschung hin, wenn er glaube, daß eine frühere, unvollkommene ihm noch genügen könne.

Dieser Gedanke des Philosophen E. von Hartmann war es, der Albert Kalthoff aus einem überzeugten Anhänger der liberalen Theologie zu ihrem entschiedenen Gegner machte. Harnack hatte die Theorie von der Entstehung des Christentums durch Abfall vom Christentum Christi, durch Ausströmen des ursprünglichen Enthusiasmus und Einströmen des philosophischen Intellektualismus mit der ihm eigenen eindrucksvollen Art in den Ideenumlauf der Zeit gebracht. Diese Theorie von Abfall und Verfälschung fand Kalthoff der allgemeinen Methode der historischen Wissenschaft, d. h. dem Entwicklungsprinzip widersprechend (Christusproblem 1903). Also nicht bloß den Entwicklungsgedanken will Kalthoff restlos auf das Christentum anwenden, sondern die „moderne historische Methode“, d. h. das Hegelsche Prinzip in der Gestalt, welche es durch Marx erhalten hatte und welche einen großen Einfluß auf die Geschichtschreibung gewonnen hat. Selbst Hartmann gesteht, daß in der Geschichte die Sozialdemokratie den wirtschaftlichen und technischen Einflüssen ein übermäßiges Gewicht zuerteilt und versucht hat, alle Wandlungen aus einer Summation der kleinsten Wirkungen der namenlosen Masse und zwar alles aus äußeren Bedingungen, ungeistigen Ursachen und menschlichen Massenwirkungen abzuleiten und den großen Individuen jeden tieferen Einfluß abzusprechen, eine Auffassung, welche auch auf die akademische Geschichtschreibung übergegriffen habe. Kalthoffs Methode ist klar und konsequent. Der Glaube an den isolierten Heros, dieser Todfeind jeder wissenschaftlichen Geschichtsauffassung, lebe in der Theologie noch fort als der Rest des Glaubens an den dogmatischen Gottmenschen d. h. die wenigen, schwachen Linien von geschichtlicher Wirklichkeit, welche Strauß im evangelischen Christusbild noch stehen gelassen hatte, sind zu streichen. Der Heroenkult der älteren Geschichtsdarstellung habe die Individuen als vom Himmel gefallene Wunder behandelt. Allein „das Individuum, auch das Genie, ist kein Mirakel, es ist naturgesetzlich und gesellschaftlich bedingt. Deshalb kann die Forschung bei den großen Männern nicht Halt machen; sie muß, wie Spencer ausführt, nun weiter fragen: woher kommen denn die großen Männer?“ Allein Kalthoff übersieht den kolossalen Gedankensprung, der in seiner Methode liegt: nicht bloß erklären, sondern überflüssig machen will er die großen Männer. Mit Recht hat man ihn auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der darin liegt, daß er erst von einem großen Manne verlangt, er müsse von seiner Zeit bedingt sein, und ihm dann sagt: die Bedingungen für dein Streben waren ja schon vor dir und ohne dich da. Du bist also ein überflüssiger Faktor in der Geschichtserklärung! Also nicht die Zeit

hat ihre Haupttendenzen in einer realen Perſönlichkeit kraftvoll zuſammengefaßt, ſondern die Züge des Zeitſtrebens wurden von den Menſchen zu einem Jeſusbilde zuſammengetragen und ſo die Chriſtusperſon künſtlich komponiert.

Nun erſt iſt Hegels Gedanke zu Ende gedacht. Während Strauß auch in den mythiſchen Vorſtellungen, wenn man ſie weit genug verfolge, natürliche und geſchichtliche Momente finden will; während er z. B. die jüdiſche Meſſiasvorſtellung, die Hauptwurzel des neuteſtamentlichen Chriſtusbildes, durch die früheren, wirklichen Verhältniſſe des iſraelitiſchen Volkes veranlaßt ſein und ſo in einem geſchichtlichen Boden wurzeln läßt, die Taten, Schickſale und Eigentümlichkeiten des jüdiſchen Volkes zum Stamm des hebräiſchen Mythus macht, iſt bei Kalthoff zum erſtenmal mit dem von Strauß programmatiſch geforderten philoſophiſchen Mythus wirklich ernſt gemacht. Aber entſprechend der von Marx inaugurierten Wendung des Hegelſchen Gedankens läßt er das Chriſtusbild nicht aus der Blüte, ſondern aus der Hefe der antiken Kultur hervorgehen, nicht aus dem Gedanken Auserleſener, ſondern aus dem wirtſchaftlichen Elende der Proletarier. Deshalb iſt der Mutterboden des Chriſtusbildes nicht Paläſtina, ſondern Rom. Die geknechtete, rechtloſe Sklavenherde, die Volksmaſſe des Kaiſerreiches lieferte die eruptiven Kräfte nicht bloß für die wirtſchaftliche und politiſche, ſondern auch für die ſittlich religiöſe Revolution der Welt. Die gewaltigen Sklavenaufſtände des erſten vorchriſtlichen Jahrhunderts im römiſchen Weltreiche düngten den Boden mit Blut und beſäten ihn mit Zukunftsgedanken. Dazu kam als eigentlich entſcheidender Faktor dann noch ein intellektueller, wenn auch doch wieder nur abgeleiteter, die religiöſe Ideenwelt des Judentums, in der ſeit den Tagen der Propheten der Kampf gegen jede Art von Unterdrückung in allen Formen gepredigt worden war. Die Proletariermaſſe des Kaiſerreiches war ja von Juden durchſetzt. Die ſpätjüdiſche Literatur beruht geradezu auf dem Prinzip der Perſonifikation. Auf dieſem Wege iſt die neue chriſtliche Kultur entſtanden. Die im römiſchen Reiche elementar wirkende ſoziale Gärung amalgamiert ſich mit den religiöſen und philoſophiſchen Kräften der Zeit; denn die Danielapokalyptik ſoll nach Kalthoff bis zur Verwiſchung der ſpezifiſch jüdiſchen Züge platoniſiert ſein. So ſtrömen die Elemente zum Chriſtusbild aus den drei Hauptteilen der alten Kulturwelt zuſammen, und dieſes Bild wird perſonifiziert; das „Chriſtusbild iſt nur der ſublimierte religiöſe Ausdruck alles deſſen, was in einem Zeitalter an ſozialen und ethiſchen Kräften wirkſam geweſen iſt."

So wird Chriſtus zum idealen Gemeindeheros, der mit ſeiner Zukunftstendenz alle an der Vergangenheit kranken und an der Gegenwart verzweifelnden Herzen erobert. Alle einzelnen Züge des evangeliſchen Chriſtusbildes erklären ſich kommuniſtiſch. Während Bruno Bauer gemeint hatte, der Chriſtusname ſei durch die meſſianiſche Apokalyptik ſo ganz und gar in die heroiſche Sphäre erhoben worden, daß er für ein geſchichtliches Individuum unmöglich geworden, ſetzt Kalthoff an Stelle des einen Kreuzes von Golgotha eine große Zahl von gekreuzigten Chriſtusprätendenten, welche jahraus, jahrein in den meſſianiſchen Unruhen ſtarben, ja das Marterholz aller Sklaven ſei in dem Chriſtuskreuz ſymboliſiert, wie

die Bauern der Lutherzeit den Bundschuh, das Zeichen ihrer Hörigkeit, zum Panier erwählt. Für einen historischen Jesus sei die Auferstehung nur trübe Hypothese oder theologische Phrase. Für die Gemeinde, welche die Verfolgungen überstand, war sie Tatsache. Wenn dabei Kalthoff kein Bedenken trägt, die Auferstehungsidee aus der platonischen Unsterblichkeitsvorstellung zu entlehnen, so sind alle philosophischen Begriffe auf den Kopf gestellt. Denn aus hellenistischen Ideen konnte der Auferstehungsglaube unmöglich stammen. Aber nicht bloß Tod und Auferstehung sind Gemeindeerlebnisse; auch die Dämonenaustreibung, der Kampf Christi mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, der Verrat des Judas sind kommunistisch zu fassen. Judas ist Sinnbild für die Klasse der Delatoren, welche unter Domitian blühten. Petrus ist die zentralisierende römische Gemeinde. Die Reden Jesu sind die Schlag- und Programmworte des proletarischen Kampfes.

Vollständig auf Kalthoff fußt K. Kautsky, der in seinem Werke „Der Ursprung des Christentums“ 1908 die Ergebnisse der neuen sozialen Theologie den Arbeitermassen vermitteln wollte. Parallel läuft der Versuch von Max Maurenbrecher, dem früheren liberalen Theologen und nachmaligen Sozialisten, der in seinen Schriften „Von Nazareth nach Golgatha“ und „Von Jerusalem nach Rom“ statt Hegel Darwin zum philosophischen Ausgangspunkt nimmt. Demgemäß fällt die fernere Entwicklung dieser Theologie, der auch Laien wie Samuel Lublinski Sukkurs leisteten, außerhalb des Rahmens dieser Darlegung. Ich verweise dafür auf meine Schrift: „Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums.“ (Kösel).

Dagegen hat in bewußter Weise alle Tendenzen der modern philosophischen Entwicklung zu einem Angriff gegen das Christentum ein Mann vereinigt, welcher als bedeutendster Schüler Hartmanns am konsequentesten die Voraussetzungen und Folgen des modernen Denkens überschaute, Arthur Drews. Sein Werk „Die Christusmythe“ (1909) hat einen Sturm in der gebildeten Welt entfesselt und das Interesse aller Laienkreise auf die Christusfrage konzentriert.

Drews unterscheidet sich vorteilhaft dadurch von einer Reihe neuerer Reklameschriftsteller auf dem Gebiete der radikalen Christuskritik, daß er in dem religionsgeschichtlichen Teil seiner Ausführungen sich nicht mit fremden Federn schmückt, sondern klar und offen bekennt, daß er hier aus zweiter Hand schöpft. Hauptsächlich bezieht sich Drews auf die vom Züricher Theologieprofessor Paul Wilhelm Schmiedel lobend bevorwortete Schrift „Der vorchristliche Jesus“ von William Benjamin Smith, Mathematikprofessor an der Tulane University in New-Orleans, und auf die verschiedenen Werke des Engländers John M. Robertson, sowie auf das Buch des Jenenser Orientalisten Vollers „Die Weltreligionen“, kennt aber auch die übrige religionsgeschichtliche Literatur der älteren und neueren Zeit gründlich. Sein Werk „Die Christusmythe“ hat zwei Kapitel: „Der vorchristliche Jesus“ und „Der christliche Jesus“. Drews schildert das Völkerchaos, welches er sich als die Wiege des Christentums denkt. Parsischer Messiasglaube und Eschatologie, hellenistische Logoslehre in ihrer Amalgamierung mit jüdischen Gedanken bei Philo, jüdische Sekten (Therapeuten, Essener) als Abzweigungen einer in den

letzten vorchristlichen Jahrhunderten das ganze westliche Asien beherrschenden synkretistischen Religion mit den erwähnten und außerdem babylonischen Elementen, „mandäische Religion" genannt, dieses Konvolut asiatischer Mythologeme hatte zur Folge, daß schon vor der Entstehung des Christentums ein Kultgott Jesus verehrt wurde. Mit diesem vorchristlichen Jesuskult vereinigte sich der babylonische Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland, welcher schon Jesajas 53 ins Judentum durchgesickert ist und im Esthermythus des Purimfestes bereits die Details der Leidensgeschichte Jesu enthalten soll, deren Grundgedanken längst im ganzen westlichen Asien dominierten. Zu der Erklärung der Geburts- und Taufgeschichte kommt neben dem persischen Mithraskult der persische Agni- oder Feuerkult in Betracht. Von diesem vorchristlichen Jesus d. h. von dieser Mythendichtung ist der christliche Jesus die ebenbürtige Fortsetzung ohne Unterbrechung durch eine geschichtliche Persönlichkeit Jesu. Dies sucht Drews aus dem N. T. zu beweisen. Mit Paulus tut er sich schwer. Einerseits rühmt er die Konsequenz der holländisch-schweizerischen Schule, welche gegenüber den alten Tübingern auch mit der Echtheit der vier großen Paulinen aufgeräumt hat und läßt jedenfalls letztere Frage in der Schwebe. So im Berliner Religionsgespräch (2. Auflage 15). Andererseits klagt er in der fast gleichzeitigen, dritten Auflage seiner Christusmythe (203), daß man zugunsten des imaginären Jesus den Paulus, „dessen begeisternde und organisatorisch veranlagte Persönlichkeit wir aus seinen Briefen kennen," ausschalte. Also doch, nachdem Drews vorher es so plausibel gefunden, daß diese Briefe von einer ganzen Theologenschule im zweiten Jahrhundert stammen! Und bei anderer Gelegenheit rühmt er den Scharfsinn v. Hartmanns, der schon vor 30 Jahren erkannt habe, daß ohne Paulus die christliche Bewegung im Sand verlaufen wäre. Nach dem Gesicht von Damaskus, sagt Drews, zeigt Paulus kein Interesse für den Jesus von Jerusalem. Seine „Herrenworte", die er mitunter anführt, wollen nur vom „Patron und Genius der Gemeinde" stammen. Die Stoa und der Synkretismus, wie sie in Tarsus herrschten, und der Adoniskult, wie er in Cypern blühte, erzeugten den Paulinismus.

Mit den Synoptikern wird Drews leichter fertig. Die Evangelien sind Erbauungsbücher, literarische Urkunden des christlichen Gemeindebewußtseins, weiter nichts. Drews schließt sich hier an Wernles „Die Quellen des Lebens Jesu" an, nützt dessen kritische Zugeständnisse aus und findet, was noch wirklich stehen bleibe, recht ärmlich, ja erbärmlich. Die letzte Auskunftstelle, die wir erreichen, ist der Glaube der Urgemeinde, und diese sagt uns nichts darüber, ob Jesus gelebt hat. Drews entrüstet sich über Wernles „Anfänge unserer Religion" (1901), in welchen der Kritiker ein positives Lebensbild Jesu liefert, findet aber auch auf der ganzen Linie von Beyschlag bis H. Holtzmann dasselbe „halb komische, halb traurige Schauspiel" — unehrliche Phrasen nach ehrlicher, wenn auch wohlfeiler kritischer Arbeit. Die Synopse sei in Wahrheit nur Vergeschichtlichung eines Mythus und die Vergeschichtlichung rein innerer Erlebnisse sei ja ohnehin orientalisch. Jesu Reden gehen ihrem ethischen Inhalt nach nicht über Judentum und Hellenismus, besonders die Stoa, hinaus.

So fällt denn dann noch leichter der dritte Grundpfeiler des neutestamentlichen Jesusbildes, die johanneische Literatur. Das Christentum lehnte sich auf gegen seinen eigenen Ursprung, den Gnostizismus, weil es den Intellektualismus verwarf und damit die Wurzel der in der synkretistischen Gnosis verkörperten, orientalischen Zügellosigkeit und Verstiegenheit des Denkens. Die Gnosis war auch antijüdisch und asketisch, namentlich in der Ablehnung von Ehe und Auferstehung. Alle Gefahren, die dem Christentum von diesen gnostischen Grundsätzen her drohten, beseitigte die von Paulus grundgelegte Anerkennung der Menschheit Christi. Das vierte Evangelium brachte das Werk des Paulus zum Abschluß, indem es in gnostischer Hülle die wahre Menschheit Christi verkündete und mit diesem Jesusbilde der reinen Menschlichkeit die göttlichen Konkurrenten Mithras, Attis usw. schlug, weil diese neben diesem Jesus zu inhaltsleeren Schemen verblaßten.

Die christlichen Kultgemeinschaften entstehen zu gleicher Zeit an vielen Zentren, in Antiochien, Cypern usw.; nur Jerusalem kann nicht Keim und Ausgangszentrum der neuen Lehre sein; höchstens (und das kaum!) könne man mit Frazer annehmen, ein Wanderprediger des Jesuskultes, der selbst Jesus hieß, sei zufällig als der Haman jenes Jahres in Jerusalem hingerichtet worden und sei so der Anlaß zur Gemeindegründung in Jerusalem geworden. Besonders darin stimmt Drews mit dem orthodoxen Protestanten Grützmacher überein, daß in der Mythologie Götter zu Menschen werden, niemals aber, am wenigsten für einen Paulus, Menschen zu Göttern, eine Behauptung, die allerdings nicht möglich sein sollte.

Nur gelegentlich und rein programmatisch verweist Drews auf „die Flutwelle der sozialen Bewegung", welche das Christentum emporgetragen. Die Hauptsache ist ihm die Idee, und wie er sich die Geburt derselben denkt, soll noch kurz dargelegt werden. Das Christentum wurde in dem Augenblicke geboren, als Paulus aus einem Verfolger ein Anhänger des häretischen, jüdischen Jesuskultus, eines judaisierten, vergeistigten Adoniskultes, wurde und diesen Kult dadurch von Grund aus umgestaltete, daß er in denselben den Gedanken einer Menschwerdung Gottes hineintrug. Paulus dachte aber dabei nur an die Idee eines fleischlichen Messias, nicht an eine historische Persönlichkeit, gleichwie auch der leidende Gottesknecht bei Jesaja nur eine ideale, sinnbildliche, typische Bedeutung besessen hatte. Der ideale Mensch, der Inbegriff alles menschlichen Seins, die als Person gedachte, menschliche Gattung ist und bleibt eine metaphysische Wesenheit, wie die Idee des Plato eine solche bleibt, wenn sie auch in die Sinnenwelt herabsteigt und in dieser eine bestimmte individuelle Leiblichkeit annimmt. Herabkunft, Tod und Auferstehung Jesu sind für Paulus nur ewige, nicht wirkliche, zeitliche Geschichte, und darum heiße bei Paulus nach den Spuren eines geschichtlichen Jesus suchen, den Kern seiner religiösen Weltanschauung mißverstehen.

Was war also der Kern der Weltanschauung des Paulus? Einerseits Hegelsche Philosophie; denn bis zum Wortlaut stimmt die Ausführung über die Erlebnisse Christi als ewige, nicht zeitliche Geschichte mit der Art, wie Strauß in seinem Sendschreiben an das Züricher Volk (1839) und

in ſeinem erſten Leben Jeſu die alte Glaubensformel „reſtauriert“ hatte’ während er in der Schrift „die Halben und die Ganzen“ (1865) „das täuſchende Spiel mit Worten, deſſen auch ich einſt im Geiſte einer Schule mich ſchuldig gemacht“, widerrief (49).

Der Hegelſche Gedanke leuchtet auch durch, wenn er Paulus die Sünde auf die Endlichkeit und Leiblichkeit zurückführen und den Tod des Gottmenſchen als eine Befreiung von der unangemeſſenen Form des Fleiſches auffaſſen läßt. Weil aber das doch den Chriſtus moderniſieren heißt, ſo unternimmt Drews ſofort, den Chriſtus des Paulus zu platoniſieren. Chriſtus iſt für Paulus der Eros Platos; wie durch den Eros, durch unmittelbare, intellektuelle Anſchauung auf Grund des begrifflichen Denkens die Vereinigung des Menſchen mit der Idee hergeſtellt wird, ſo ſchließen nach Paulus die Chriſten durch Glaube und Sakramente ſich zu einem Ideenkosmos, dem Chriſtus, zuſammen. Das 22. Kapitel des Gaſtmahles und das zweite des Philipperbriefes (ſonſt ſollen nicht einmal die vier großen Paulinen ihren Namen mit Recht tragen) enthalten ein und dieſelbe Chriſtologie. Doch Drews ſteuert zielbewußt: Plato muß ſich unvermerkt ſofort wieder hegelianiſch umbiegen laſſen.

„Der platoniſche Eros iſt die mythiſche Perſonifikation des Gedankens, daß das Denken des Seins (Gen. obj.) als ſolches zugleich ein Denken des Seins (Gen. ſubj.) iſt, oder daß im Denken der Ideen der ſubjektive Gedanke des Philoſophen und die objektive ideale Wirklichkeit unmittelbar in eins zuſammenfließen. So aber iſt er nur der erkenntnistheoretiſche Ausdruck für den Grundgedanken des alten ariſchen Feuerkultus, wonach das Opfer Agni’s, d. h. das Opfer, das der Menſch dem Gotte darbringt, als ſolches zugleich ein Opfer Agni’s, d. h. ein Opfer iſt, welches Gott darbringt, und in welchem er ſich ſelbſt für den Menſchen opfert. Dem entſpricht es, wenn nach Paulus der Tod und die Auferſtehung Chriſti, wie ſich dieſe im Bewußtſein des gläubigen Menſchen ſpiegeln, ein Sterben und Wiederauferſtehen Chriſti als göttlicher Perſönlichkeit darſtellen, wenn der Menſch mit Chriſtus ſtirbt und wieder auflebt und Gott und Menſch im Glauben unmittelbar in eins verſchmelzen.“ Drews ſucht auch aus der Lehre des Paulus vom Geiſte und ſeinen Neuſchöpfungen in den Individuen zu beweiſen, daß für Paulus Chriſtus nur eine Idee ſei. Nur weil Paulus bei ſeiner Lehre von der erlöſenden Kraft des Chriſtusgeiſtes an gar keine beſtimmte menſchliche Perſönlichkeit gedacht habe, nur darum konnte er die Immanenz des Göttlichen in der Welt durch jenen Geiſt vermittelt ſein laſſen. Chriſtus ſei bei Paulus Perſönlichkeit wie die heidniſchen Gottheiten auch, die, unbeſchadet ihrer Veranſchaulichung in menſchlicher Geſtalt, als allgemeine, kosmiſche Mächte galten. Die Perſönlichkeit ſei für Paulus nur ein anderer Ausdruck für die übernatürliche Geiſtigkeit und zielſtrebige Wirkſamkeit des Erlöſungsprinzips im Unterſchiede von den blind wirkenden Kräften und ſtofflichen Weſenheiten des religiöſen Naturalismus. Einem Paulus habe es unmöglich einfallen können, mit einem Individuum Jeſus ſo ungeheuerliche Vorſtellungen zu verbinden, ihn zum weltſchöpferiſchen Geiſtesprinzip zu machen. Nicht genug iſt es, mit Wrede zu ſagen, Paulus glaubte an den göttlichen Chriſtus, ehe er an Jeſus glaubte. Der Menſch Jeſus gehörte von vornherein zu ſeinem

Chriſtus. Eines hiſtoriſchen Jeſus bedurfte es nicht. Nicht von einer Übertragung der gewaltigen chriſtologiſchen Prädikate auf Jeſus kann die Rede ſein, noch von einem großartigen Hymnus, den nach Gunkel trotz der unhiſtoriſchen Beſchaffenheit der neuteſtamentlichen Chriſtologie die Geſchichte auf Jeſus ſingt. Leben und Tod Jeſu ſind für Paulus weder ſittliche Tat, noch geſchichtliche Tatſache, ſondern ein Vorgang in der überſinnlichen Welt, eine ideale Bedingung, wodurch die Erlöſung herbeigeführt wird. So iſt 1. Kor. 15, 17 zu erklären: „Iſt Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt euer Glaube eitel." Dieſer Ausſpruch bedeutet nichts anderes als den Glauben ſeiner Zeitgenoſſen, die von der Auferſtehung ihres Gottes das Heil erhofften.

Nicht bloß zwei, ſondern drei unvereinbare Gedankengruppen ſind hier von Drews ineinandergeſchmolzen, um die Geneſis der Pauliniſchen Chriſtologie zu erklären. Die Pauliniſche Theologie, deren Kenntnis man bei Drews unmöglich vorausſetzen kann, einfach mit dem identifizieren, was wir von der Myſterientheologie wiſſen, dazu konnte Drews ſich nicht entſchließen. Wenn Paulus deshalb, nur ſo kann man Drews Ausführungen deuten, mit der Mythologie von einem ſterbenden und auferſtehenden Gottheiland ſprach, ſo hat er das Unhaltbare des mythiſchen Perſönlichkeitsbegriffs durchſchaut. Er gebraucht dieſen Begriff nur, weil er kein anderes Mittel hatte, um ſeiner materialiſtiſchen Zeit, die auch den Geiſt nur als ſtoffliches Fluidum ſich vorſtellen konnte, den geiſtigen und theologiſchen Charakter des Erlöſungsprinzips verſtändlich zu machen; er mußte letzteres zu dieſem Zweck mit der populären Auffaſſung an die Vorſtellung eines menſchenartigen Weſens binden. Allein er ließ durch das Unbeſtimmte und Schillernde dieſes Begriffes erkennen, wie weit ſein Chriſtus entfernt war, einer beſtimmten geſchichtlichen Wirklichkeit anzugehören.

Paulus hätte alſo den Gehalt des Mythus ſich angeeignet, aber in der Schätzung desſelben als echter Hegelianer ſich erwieſen. Er hatte aus der Form der Vorſtellung den Inhalt des Begriffes ſich herausgeſchält, offenbar in der Überzeugung, welche erſt Hegel hatte, daß der Mythus geſchichtlich die organiſche Wurzel der Philoſophie ſei. Ganz unglaublich iſt aber dabei die Art, wie Plato als Vermittler dieſer Ideenentwicklung eingeſchoben wird. Chriſtus iſt für Paulus einerſeits die platoniſche Idee des Menſchen, anderſeits der Eros, der Vermittler der Einheit von Ideenwelt und Sinnenwelt, oder, wie Drews in gewaltigen Sprüngen ſofort beifügt, von Sein und Bewußtſein, objektivem und ſubjektivem Denken. Der Eros iſt nur eine mythiſche Perſonifikation für den Gedanken, daß das Denken und das Sein identiſch ſind, alſo für einen Gedanken, welchen Jahrtauſende nachher Hegel nagelneu geprägt hat. Leben und Tod Jeſu ſollen nach Drews für Paulus ein überſinnlicher Vorgang ſein, und er ſpricht deshalb von der ewigen Erlöſungstat Gottes im Unterſchied von ihrer beſtändigen zeitlichen Wiederholung in den Individuen. Allein ein überſinnlicher, übergeſchichtlicher Vorgang hat zwar einen Sinn für Plato, für welchen die Welt der Ideen jenſeits der Erſcheinungswelt ein wirkliches Daſein beſitzt. Ein ſolcher Vorgang wäre allenfalls noch denkbar bei Kant, der ja auch das radikal Böſe auf eine „intelligible Tat" d. h.

einen überzeitlichen, übersinnlichen Vorgang zurückführt. Aber zwischen dieser platonischen Anschauung und dem von Drews dem Plato und Paulus aufgebürdeten Satze von der Identität des Denkens und Seins gähnt eine unausfüllbare Kluft. Die Zerstörung der Doppelwelt der Idee und der irdischen Wirklichkeit, des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen nicht bloß im Sinne Platos, sondern selbst noch Kants und Schellings bildete ja die Ruhmestat Hegels, die mit jenem Satze unmittelbar gegeben war. Und wie soll Paulus in der Idee vom auferstehenden Gottheiland mit Plato zusammenhängen können, nachdem eine Auferstehung für Plato, und, wie der Erfolg der Areopagrede zeigt, für das hellenistische Denken überhaupt, eine Absurdität war! Daß aber die Auferstehung der Hauptzug im paulinischen Christusbilde ist, muß Drews selbst zugeben.

Für die hegelianische Dogmatik war es ja bei gewohnter Begriffsspielerei, während Kant die Auferstehungslehre schlankweg als materialistisch bezeichnet hatte, möglich, aus der paulinischen Lehre einen spekulativen (= modernen) Kern herauszulösen, indem sie die Totenauferstehung aus der Zukunft in die Gegenwart verlegte; sie gehe in jedem Moment des ewigen Lebens vor sich; sie ereigne sich überall und immer, wo Menschen entstehen und sich ihrer bewußt werden können. Zeugung und Geburt seien nur Vorboten der Auferstehung, nur Bereitung ihrer Stätte; sie selbst gehe erst vor sich, wenn das Bewußtsein sich bilde, mit dessen Hervortreten sie Eines sei. Es gebe so viele Stufen der Auferstehung, als es Stufen des Bewußtwerdens gibt; die höchste, eigentliche und wahre Auferstehung sei das Zusichselbstkommen des Allbewußtseins im Einzelnen.

Das ist im Hegelschen Systeme ein möglicher Gedanke, wenn es überhaupt noch ein Gedanke ist, weil bei Hegel das Bewußtsein die Spitze der Geistigkeit, der Heilige Geist in der göttlichen Trinität ist. Dagegen bei Hartmann übernimmt das Bewußtsein eine radikal anders geartete Rolle. Zwar beruht auch nach ihm der ganze Weltprozeß auf der Entwicklung des Bewußtseins, angefangen vom dumpfen Bewußtsein der Urzelle mit immer reicherem Inhalte durch die ganze Stufenleiter der Wesen hindurch; allein das Bewußtsein selbst ist ihm nur „die Stupefaktion des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung“; d. h. das Bewußtsein ist die Wurzel und der Anfang des Konfliktes, des Weltleides; und das freundlich winkende Ziel der höchsten Bewußtseinsentfaltung ist die Zurückschleuderung des Willens in den unbewußten, überseienden Zustand, d. h. die Weltvernichtung.

Und dennoch wird uns von Drews die Philosophie des Unbewußten als die letzte Etappe in der Entwicklung des Christentums gezeigt. Die Erlösungslehre ist der Kern des Christentums, so führt er aus; und diese Erlösungslehre ist als solche von der Annahme eines historischen Jesus unabhängig. Der Schwerpunkt liegt in dem Gedanken des „fleischgewordenen Gottes“, der in der Welt leidet, aber schließlich über dieses Leiden Herr wird, und durch die Vereinigung mit welchem auch die Menschen die Welt überwinden und ein neues Leben auf erhöhter Daseinsstufe gewinnen. Die wahre, historische Kontinuität oder die Weiterentwicklung des Christentums kann nur darin bestehen, auf den wesentlichen Grundgedanken der christlichen Religion zurückzugehen und seine metaphysische Erlösungs-

lehre in einer dem heutigen Bewußtsein entsprechenden Weise näher durchzubilden. Der Kern der christlichen Erlösungslehre ist die Idee der Gottmenschheit; sie muß durch Abstreifung der mythischen Persönlichkeit des Logos in den Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung gestellt werden, damit der Mensch Gott werden, d. h. von den Schranken der Endlichkeit erlöst werden kann. Die in der Welt verwirklichte Idee der Menschheit muß eine Idee der Gottheit und also Gott die gemeinschaftliche Wurzel und das Wesen aller einzelnen Menschen und Dinge sein. Das Bewußtsein des Menschen von seinem Selbst muß selbst ein göttliches Bewußtsein, jeder Mensch eine bloße endliche Erscheinung, eine individuelle Einschränkung, eine Vermenschlichung Gottes und somit wenigstens der Möglichkeit nach ein Gottmensch sein, um durch sittliche Arbeit an sich selbst mit Gott wahrhaft eins zu werden. Die göttliche Wesenheit des Menschen, die immanente Gottheit kann man auch so noch nach der herkömmlichen Bezeichnungsweise „Christus“ nennen. Aller Fortschritt der Religion besteht nur in der Pflege und Herausarbeitung dieses inneren Christus, d. h. der den Menschen innewohnenden geistig sittlichen Tendenzen, in der Rückbeziehung auf ihren absoluten göttlichen Grund, nicht aber in der historischen Veräußerlichung dieses inneren menschlichen Wesenskernes. Alle Wirklichkeit des Gottmenschen beruht in der Wirksamkeit des Christus im Menschen, in der Betätigung seines wahren Selbst. „Das Leben der Welt als Gottes Leben; die kampferfüllte und leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Kampfes- und Passionsgeschichte; der Weltprozeß als der Prozeß eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe ringt, leidet, siegt und stirbt, um im religiösen Bewußtsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorwegzunehmen, das ist die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre.“

Und damit glaubt Drews die historische Kontinuität der christlichen Entwicklung gewahrt zu haben. Der liberalen Theologie, welche die „mythische Fiktion“ eines historischen Jesus noch festhält, wirft er die Frage entgegen: „Und so wären denn neunzehnhundert Jahre religiöser Entwicklung vollkommen in die Irre gegangen?“

Die Widersprüche häufen sich in dieser Position bis ins Unerträgliche. Betont doch Drews selbst vorher, die von den Synoptikern und Johannes vollzogene Vergeschichtlichung der Menschheit Christi habe die große, neue Idee, die das Christentum in das religiöse Bewußtsein der abendländischen Menschheit eingeführt und wodurch es das Judentum überwunden habe, die Idee der Gottmenschheit, in ihrem Kern verdorben und den Wahrheitsgehalt dieser Religion in so heilloser Weise getrübt, verbogen und entstellt, daß es heute nicht mehr möglich sei, ohne Opfer des Intellekts seiner Erlösungslehre zuzustimmen. Und rühmt sich doch Drews, daß der konkrete Monismus mit seiner Erlösungslehre auf Paulus zurückgehe, während der freie Protestantismus „innerhalb der Entwicklung“ bei der Synopse stehen bleibe, nicht bis zum Ursprunge des Christentums vordringe. Wo bleibt da der Zorn der Hartmannschule über die antievolutionistische Tendenz der Abfallstheologie, welche die Eichel, aber nicht die Eiche wolle? Wo hat die liberale Theologie je in so scharfen Worten den Abfall der neunzehn christlichen Jahrhunderte vom Urchristentum

behauptet, wie Drews? Wenn er aber im nämlichen Atemzuge für den konkreten Monismus in Anspruch nimmt, daß er die historische Kontinuität der neunzehnhundert Jahre christlicher Entwicklung wahrt, und daß er, diese Kontinuität zerreißend, über die Evangelien zum Christentum des Paulus zurückkehrt, wie steht es dann mit der Behauptung: der Kern der christlichen Erlösungslehre werde in der Philosophie Hartmanns gewahrt? Also der Kern der christlichen Erlösungslehre und die echte Lehre des Paulus, der im 8. Kapitel des Römerbriefes die verklärte Auferstehung der ganzen Schöpfung als Endziel der Erlösung feiert, soll es sein, daß die Erlösung in der Weltvernichtung bestehe? Lehre des Paulus soll es sein, daß kein Strahl der Vernunft bei der Weltschöpfung mitgewirkt, daß die höchste Vernunftentfaltung nur den Zweck haben kann, die Torheit der Schöpfung rückgängig zu machen, den blinden und tauben Schöpferwillen in seinen überseienden Zustand zurückzuschleudern? Paulus soll lehren, daß nicht Gott den Menschen, sondern der Mensch Gott erlösen muß von seiner Unseligkeit? Soweit hat sich der rechte Flügel der Hegelschen Schule in der Begriffsmengerei nie verirrt, und die Anatheme Hartmanns gegen die spekulative Theologie, welche Wasser und Feuer für Eines ausgebe, treffen in verstärktem Maße seinen Schüler Drews.

Aber noch in einem anderen, entscheidenden Punkte gerät Drews in Widerspruch mit seinen eigenen Grundvoraussetzungen. Er versichert uns eindringlich, der Christusglaube sei „unabhängig von irgendwelchen uns bekannten, historischen Persönlichkeiten entstanden“, er stelle ein Erzeugnis des religiösen Massengeistes dar. Mit Kalthoff nennt er die Behauptung, daß die Persönlichkeit Trägerin alles religiösen Lebens sei, ein sinnloses Gerede; daß überhaupt eine Idee nur durch eine große Persönlichkeit wirksam werden könne, sei eine einfältige moderne Gassenweisheit. Wo sei die große Persönlichkeit, welche den Mithraismus so mächtig machte, daß es in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung mitunter zweifelhaft sein konnte, ob die Welt mithrisch oder christlich werden würde? Ebenso sei es bei der Dionysos- und Osirisreligion, beim Brahmanismus, bei den Religionen des Zarathustra, Moses und Buddha, deren historische Persönlichkeit sehr zweifelhaft erscheine. Nirgends findet Drews das Wort Pfleiderers zutreffend, daß überall bei geschichtlichen Neubildungen die in der Masse vorhandenen Kräfte und Strebungen erst durch die zielsetzende Tat heroischer Persönlichkeiten in eine bestimmte Richtung gebracht und zu einem lebensfähigen Organismus verbunden werden müssen.

Allein in seiner eigenen Theorie findet Drews die Persönlichkeiten doch nicht so bedeutungslos. Hat doch Paulus die Gottmenschheitsidee erdacht, welche nach Drews der Kern des Christentums und der Religion überhaupt ist. Aber noch mehr. Das wirkliche, geschichtliche Christentum, welches an einen geschichtlichen Jesus glaubte, ist das Werk einzelner, berechnender Persönlichkeiten. Wie nach Seufert (1887) das Zwölfapostolat eine Erfindung ist, welche die Mission des Paulus lahm legen sollte, so wurde nach Drews überhaupt der ganze historische Jesus und sein Tod, sowie seine Auferstehung erst zu diesem Zwecke erfunden und nach Jerusalem verlegt. Diese antipaulinische Erfindung und Fälschung wurde in antignostischer Tendenz vom vierten Evangelium vollendet.

Als David Friedrich Strauß ſeine Mythenhypotheſe aufſtellte, rühmte er von ihr, daß durch ſie die platteſte und roheſte Auffaſſung überwunden werde, welche eine ſo gewaltige weltgeſchichtliche Wirkung wie das Chriſtentum es iſt, aus Betrug entſtanden ſein laſſe. Denn der Mythus iſt abſichtslos dichtendes Gemeindebewußtſein. Drews will aber „die geſchichtliche Fixierung des Lebens Jeſu“ wieder mit der Betrugshypotheſe erklären, über deren Unhaltbarkeit kein Wort verloren zu werden braucht.

Die philoſophiſche Grundvorausſetzung der Hartmannſchule.

Drews hat beim Berliner Religionsgeſpräch am 1. Februar 1910 am ſchärfſten die philoſophiſche Dogmatik, welche der Leugnung des geſchichtlichen Jeſus zugrunde liegt, formuliert, indem er ſagte:

„Mir kommt es an auf die Idee, und weil ich eben in der liberalen hiſtoriſchen Theologie ein Sichklammern an die ‚Wirklichkeit‘ finde, einen ‚religiöſen Materialismus‘, wohingegen ich überzeugt bin, religiöſes Leben entſpringt nur aus dem Glauben an Ideen, darum bekämpfe ich die liberale Theologie, darum bekämpfe ich ihren rein hiſtoriſchen Jeſus. Denn — noch einmal geſagt — nicht irgend eine hiſtoriſche Perſönlichkeit, ſondern die Idee des leidenden, ſterbenden und wieder auferſtehenden Gott-Heilandes, die in jedem von uns lebendig werden kann, die iſt das Weſen der Religion und iſt es auch geweſen, was dem Chriſtentum den Sieg über die alte Welt verſchafft hat.“

Einen Standpunkt, wie ihn hier der Schüler Hartmanns, der ſich auf die Reſtauration des tranſzendentalen Realismus gegenüber Kant ſo viel zu gute tut, in überſchwenglicher Schwärmerei für die reine Idee zu ungunſten der Wirklichkeit äußert, hat ſelbſt der extremſte Idealismus der neueren Zeit nicht gekannt. Hat Kant als Grundaxiom der Philoſophie erklärt, daß Begriffe ohne Anſchauungen leer ſind, ſo hat ſelbſt der Vertreter des abſoluten Idealismus, Fichte, das Denken als Zerlegen und Anderszuſammenſetzen des Gegebenen definiert, ja es als den innerſten Geiſt und die Seele aller neueren Philoſophie erklärt: „Der Menſch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben ſelbſt.“

Und während es in den letzten Generationen ſeit dem Zuſammenbruch des Hegelſchen Syſtems taghelle Tendenz aller Wiſſenſchaften geworden iſt, nach Tatſachen als den einzig feſten Punkten aller Begriffe zu ſuchen, ſtellte es Drews als religiöſen Materialismus hin, außer der reinen Idee auch noch nach Wirklichkeit zu fragen.

Hermann von Soden führt das ſehr gewichtige Argument ins Feld, durch die radikale Mythenhypotheſe, welche bis zur Leugnung der Exiſtenz Jeſu fortſchreitet, werde das Vertrauen zur Vernunft in der Geſchichte aufs tiefſte erſchüttert, weil, wenn Jeſus nicht gelebt hat, die ganze Kulturmenſchheit 2000 Jahre lang im Banne eines Wahns oder Betrugs

geſtanden hat, und weil dann an der markanteſten Stelle der Geſchichte die Meinung, daß die Geſchichte durch Perſönlichkeiten gemacht werde, als Aberglaube erwieſen werde.

Darauf erwiderte Ernſt Krieck: „Die Vernunft in der Geſchichte! Ich verweiſe auf Leſſing, auf Kant, Fichte, Schelling und Hegel, die Begründer der Geſchichtsphiloſophie, denen die Vernunft gebot, die hiſtoriſche Perſönlichkeit ausdrücklich aus dem Mittelpunkt der Religion herauszurücken."

Ja, als Soden den ſelbſtverſtändlichen, hiſtoriſch-kritiſchen Grundſatz aufſtellte: „Wir Heutigen verlangen, daß uns die Tatſachen genau ſo, wie ſie ſich vollzogen haben, wiedergegeben werden," erwiderte Krieck: die Sehnſucht nach der Tatſache in dieſer Form ſei ſchlimmſter Materialismus. Und gegen Jülicher betont er, das Dogma habe kategoriſch die entſprechende Geſchichte verlangt. Man werde auf die Gemeinde, ihre religiöſen und ſozialen Nöte eingehen müſſen, um das Warum zu beantworten. Es hätte gar nicht des Umwegs über den franzöſiſchen Philoſophen Le Roy bedurft, wenn Krieck behauptet, das dem Dogma entſprechende Geſchichtliche werde vom Dogma gefordert und erzeugt durch Materialiſierung ſeiner ſelbſt. Nicht die Schriften und die Lehre ſeien das Primäre und Subſtantielle in der Geſchichte des Urchriſtentums, ſondern die Gemeinde, welche ſich mit allem, was das römiſche Reich bewegt, abzufinden hat, mit ſeinen ſozialen und religiöſen Schmerzen. Der Synkretismus, der Glaube und Lehrbegriff ſind erſt das Zweite, das ſtoffliche Prinzip, in dem ſich das neue Gemeindebewußtſein ſeinen Ausdruck ſchuf. Nicht Geſchichte wollen die neuteſtamentlichen Verfaſſer ſchreiben, ſondern die vielſeitigen Bedürfniſſe und Nöte der Gemeinde, die von dem Reichtum und den Widerſprüchen des Lebens bedingt waren, in der mythiſchen Form beantworten und erledigen.

Während der individualiſtiſchen Theologie die Wundererzählungen und das ſpezifiſch Göttliche die Hüllen ſind, welche nach dem 4. Evangeliſten im Grab Jeſu blieben, und während noch Weinel ſcharf betont, das Chriſtliche müſſe abgeſtreift werden von dem Bilde Jeſu, wenn man ihn ſelber finden wolle, ſind für Krieck die geſchichtlichen Tatſachen die Hüllen, in denen die Wahrheit der Gemeinde erſt verſtändlich und genießbar geworden war. Das Weſen Chriſti, wie wir es für die Zukunft brauchen, iſt ihm „die Frömmigkeit aus der Erkenntnis der im eigenen Inneren wirkenden Göttlichkeit, des Sohnes Gottes, durch welche Erkenntnis wir zur Gotteskindſchaft gelangen, aus der dann dem einzelnen wie der Gemeinſchaft die Lebensaufgabe, die Idee geboren wird, für welche er wirkt und kämpft". Während für die individualiſtiſche Theologie das Geſchichtliche der Stoff iſt und der Mythus die „Rahmenerzählung", d. h. die Form, welche dieſen Stoff im Glauben des Chriſtentums erhielt, war für die moniſtiſche Auffaſſung von Anfang an das Primäre, auch wo ein Individuum wirklich umbildend in die Zeit eingreifen, Epoche machen ſoll, der Mythus, nämlich die in der Zeit vorhandene Dispoſition, das Bereitliegen einer Maſſe entzündbarer Materie, die auf den Funken des Genius wartete. Jeſus hatte nach letzterer Auffaſſung den Meſſiasmythus, zum Teil ſchon in geſchichtlichen Verſteinerungen, vorgefunden. Dieſen Stoff hätte er teils ſelbſt ausgebildet, teils wurde er von ſeinen Verehrern

mit ihm in Verbindung gebracht. In Wahrheit aber wird von diesem Standpunkte aus das Geschichtliche überhaupt von der Idee, oder, was das nämliche ist, vom Mythus, die Form vom Stoffe, aufgesogen.

Dies zeigte sich schon bei solchen Hegelianern, welche, wie Rosenkranz, nicht bloß die Existenz, sondern die Einzigkeit Christi anerkannten, dann aber sofort die Einschränkung machten, bei Jesus als Einzelnem und Vergangenem könne nicht stehen geblieben werden, da die Zusammendrängung der ewig sich selbst gleichen Idee auf jenes Geschehen ein spielendes Erkennen sei, welches das unendliche Leben Gottes äußerlich abgrenzen wolle. Wörtlich sagt Rosenkranz: „Alle Widersprüche, welche die äußere Geschichte Christi uns liefert, kann man gern zugeben, ja man muß es, wenn man nicht einen Selbstmord der Intelligenz begehen will. Die Philosophie kann sich nicht darauf einlassen, die wunderbaren Begebenheiten in Christi Leben deduzieren zu wollen. Sie würde mit solchem Unterfangen, so ehrlich und religiös es gemeint wäre, der Religion selbst eher Nachteil als Vorteil stiften. Aber sie kann wohl sagen, wie sie in dem Aposteriorischen, der geschichtlichen Existenz, das Apriorische, die Vernunft ausgedrückt findet. So muß sie es dann ganz vernünftig finden, wenn der Tradition zufolge Christus keinen menschlichen Vater gehabt haben und zuletzt gen Himmel gefahren sein soll. Solche Fakta widersprechen allem, was die Philosophie weiß. Sie passen nicht in ihre Begriffe, und aus Liebe zur Wahrheit muß sie stolz genug sein, sich nicht mit Akkommodationen zu übereilen. Allein das wird ihr freistehen, aufmerksam zu machen, wie der Gedanke, daß die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen keine nur momentane und transeunte, sondern ewige ist, nicht anschaulicher als durch die Tatsache der Himmelfahrt ausgedrückt werden kann."

Daraus erklärt sich die ganze philosophische Gedankenwelt, welche zugrunde liegt, wenn Drews und seine Genossen wie Krieck in der Anerkennung des Geschichtlichen in der Religion überhaupt Materialismus sehen, ja diesen Vorwurf soweit ausdehnen, daß sie sogar die primitivhistorisch-kritische Forderung, die Ereignisse, losgelöst von allen subjektiv bedingten Färbungen, darzustellen, als „Materialismus schlimmster Art" erklären. Nicht die neueren Forschungen haben eine solche Position gezeitigt, sondern letztere ist nichts anderes als der Hegelianismus in seiner ursprünglichsten, schroffsten, einseitigsten Gestalt, welche durch die Wissenschaft längst korrigiert und überholt ist. In der Naturwissenschaft fällt es niemand mehr ein, das Subjekt für das erschöpfende Bergwerk aller Wirklichkeit und alles Edelmetalls in der Naturerkenntnis zu halten. Die Forschung hat gezeigt, daß auf diesem Gebiet die apriorische Subjektivität nichts und die experimentelle Wirklichkeit der einzige Hebel des Fortschrittes ist. Auch auf dem Gebiete der Geschichte hat sich die Reaktion gegen diesen ursprünglichen Hegelianismus längst durchgesetzt, so viele Grundzüge seiner Methode auch jetzt noch herrschend sind. Und für die Religion wird uns jetzt noch als bindender Kanon und noch dazu als neueste, höchstens bei einem französischen Philosophen zweiter Klasse angedämmerte Erkenntnis gepriesen, daß die Sonne aller Erkenntnis in uns selber brenne und alle Reflexion auf geschichtliche Tatsachen Materialismus sei.

Was uns hier als neue, modernste Forderung der Zeit hingestellt wird, hat schon der begeistertste Anhänger Hegels, Strauß, für überholt angesehen, indem er sich zu dem Geständnis herbeiließ, wenn man die Tätigkeit Christi gegenüber der der Gemeinde in der Stiftung des Urchristentums als untergeordnete betrachte, so heiße das den Unterschied intensiver Größe von extensiver übersehen und, der belebenden Kraft gegenüber, der Masse zu viel Ehre erweisen. Selbst wenn die messianischen Geschichten, welche die Evangelien von ihm erzählen, ihrem Inhalte nach bereits im Mythus seines Volkes vorhanden waren und er ihnen nur einen idealeren, milderen, den christlichen Geist eingehaucht hätte, so bliebe dennoch nach richtiger Schätzung Jesus der bei weitem überwiegende Anteil an der Ausbildung des neutestamentlichen Inhaltes. Allein so stehe es nicht, daß nahezu alle evangelischen Geschichten als vor ihm in der messianischen Hoffnung vorhanden oder nach ihm in der Gemeinde gedichtet anzusehen wären, welches letztere übrigens schon eine mittelbare Produktion Jesu selbst wäre. Ein nicht unbedeutender Teil jener Erzählungen bleibe auch für die Kritik in historischem Werte und nehme man die synoptischen Reden hinzu, so werde selbst auch der nur auf die Masse reflektierenden Betrachtung das Verhältnis zwischen demjenigen in den Evangelien, was Christo selber, und dem, was der jüdischen Erwartung oder der Begeisterung der Gemeinde angehöre, sich ganz anders stellen, abgesehen davon, daß aller Erzählungsstoff ohne die Person und die Reden Jesu niemals die Stiftung der Kirche würde zustande gebracht haben.

Indem die Drewssche Propaganda den Hegelschen Satz wenigstens für das religiöse Gebiet repristinieren will, daß Denken und Sein identisch sind, daß der Mechanismus des Denkens im einzelnen Subjekte nicht weniger und nichts geringeres sei, als die große, schöpferische Weltmaschine selbst, daß das Subjekt nur in seine eigenen Tiefen zu blicken braucht, um darin wie in einem neu entdeckten Schatz alle Diamanten in selbstleuchtendem Glanze strahlen zu sehen, scheint sie, wie Krieck es tut, für das Ideal „der ethisch wertvollen, wohltätigen, das Gute schaffenden Persönlichkeit" einzutreten. Allein dem ist nicht so. Der Gedanke, der im Mythus, die Geschichte selbst erst schaffend und gestaltend, als die Urmacht waltet, ist kein rein geistiger Gedanke und keine persönliche Macht; er ist nur die Widerspiegelung der sozialen und religiösen Nöte der Gemeinde. Diese kulturellen, sozialen, religiösen „Nöte" der Gemeinde im Wechselverhältnis zur ganzen Umgebung sind des Mythus letzter Sinn. Was ist also des Liedes letzter Klang, wenn nicht Sozialismus und — Materialismus?

Die Kirche muß sich bedanken für die Anerkennung, welche sie von der Drewsschen Propaganda von solchen Gesichtspunkten aus erhält. Krieck sagt: „Konsequent ist nur das omnium dubitare . . . Das Feste, auf das die Geschichte des Urchristentums aufgebaut werden muß, das ist sein Ergebnis, die Kirche. Aus ihrem Wesen gewinnt man die Erkenntnis ihrer Grundlagen, die Methode für die Erkenntnis des Urchristentums, dessen natürliches Produkt, nicht Abfall und Verdrehung sie ist. Mag es Weinel unbequem sein, mag er es eine petitio principii nennen, die

katholiſche Kirche mit dem Chriſtentum als eins zu ſetzen: hier und nur hier iſt der feſte Punkt, auf den ſicher zu bauen iſt.“ Die proteſtantiſche Kirche iſt ihm dabei überall nur das unglückliche, zwieſpaltige Nachbild der katholiſchen. Nichts, was ihren Inhalt und Zweck ausmacht, iſt auf ihrem eigenen Boden gewachſen.

Was ſollen ſolche Ausſprüche, wenn uns Krieck ſofort wieder verſichert: „Was die Kirche in ſich aufnimmt, iſt ſchon innerlich tot. Ich nehme keinen Anſtand zu behaupten, daß das echt evangeliſche Chriſtentum heute wie zu jeder Zeit außerhalb der Kirche in den freien Konventikeln und Sekten lebe“ (4). Hier wird der ſtatuariſchen Orthodoxie und Kirchlichkeit (Krieck, der Theologenverächter, gibt das Harnackſche Wort „ſtatutariſch“ dutzendmale mit „ſtatuariſch“ wieder!) höchſtens eine konſervative Bedeutung, die Erhaltung der hiſtoriſchen Kontinuität, zuerkannt; und merkwürdig, ſpäter hören wir wieder, mit der Kluft, die der Theologe zwiſchen ſeinem Weſen des Chriſtentums und der Kirche, ja ſogar den allererſten, chriſtlichen Anfängen, der Anſchauung der Jünger befeſtigt, zerſtöre er — die hiſtoriſche Kontinuität und ſchlage dem oberſten methodologiſchen Prinzip der Geſchichte ins Geſicht (53). Er ſtimmt dann wieder Leſſing bei, welcher in den Myſtikern die erſten Strahlen ſeines Evangeliums findet. Die echte Religion der Innerlichkeit hat in ihren Anfängen und ihrer Blüte ſich gegen die Kirche behauptet.

Wie löſen ſich ſolche Widerſprüche, daß einerſeits die Unterſcheidung der individualiſtiſchen Theologie zwiſchen Weſen des Chriſtentums und Kirche dem oberſten methodologiſchen Prinzip der Geſchichte ins Geſicht ſchlagen und dann doch wieder das — echte Chriſtentum, das evangeliſche Chriſtentum ſtets außerhalb der Kirche gelebt haben ſoll, nachdem doch Jeſus gar nicht gelebt hat und die Evangelien der nackte Ausfluß der kirchlichen Gemeindeanſchauung ſind und ſonſt gar nichts? Auch hier zeigt ſich der Reſt des urſprünglichen Hegelianismus, welcher Chriſtentum und Philoſophie des Abſoluten für identiſch erklärte. Dieſe Illuſion hat der linke Flügel ſeiner Schule zerſtört, und niemand hat dieſe Tatſache energiſcher bekräftigt als E. von Hartmann. Weil man aber mit Drews von den „ungeheueren Segnungen des Chriſtentums“ ſprechen will aus Gründen der hiſtoriſchen Kontinuität, ſo nennt man echtes, evangeliſches Chriſtentum, was ſtets außerhalb der Evangelien und der Kirche gelebt hat. Wozu aber hier eine „hiſtoriſche Kontinuität“, wenn die Geſchichte aus der Religion völlig auszuſchalten iſt?

Die Perſönlichkeit in der modernen Geſchichtsphiloſophie.

Es wäre ganz verfehlt, anzunehmen, daß die Funde und Ausgrabungen auf dem Boden des alten Orients, welche uns in neuerer Zeit die vorderaſiatiſche Kultur erſchloſſen haben, die eigentliche Veranlaſſung der radikalen Chriſtuskritik eines Drews und anderer Laienforſcher geworden ſeien. Keine der Theſen dieſer Kritik iſt erſt durch die neueſten Forſchungen ins Daſein gerufen worden. Alle Hauptpoſitionen dieſer Kritik reichen bis vor die Mitte des letzten Jahrhunderts zurück. Auch Drews ſieht ſich

in der dritten Auflage der „Chriſtusmythe“ veranlaßt, zuzugeſtehen, die Fortſchritte auf religionsgeſchichtlichem Gebiete ſeien gar nicht einmal ſo groß, wie er früher glaubte annehmen zu dürfen. Im Grunde habe in dieſer Beziehung die moderne Wiſſenſchaft nur Erkenntniſſe wieder ans Licht gezogen und Einſichten in einen neuen Zuſammenhang gerückt, die bereits das 18. Jahrhundert in Dupuis und Volney beſeſſen habe. Beſonders aber in den zwanziger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts ſei die von der Theologie unabhängige Forſchung bereits auf dem Standpunkte angelangt, der heute wieder von den fortgeſchrittenſten Gelehrten vertreten werde. Wenn aber Drews meint, die Revolution von 1848 und die daran ſich ſchließende Reaktion habe die gewonnenen Einſichten wieder verſchüttet, ſo iſt das durchaus falſch. Vielmehr war es der Zuſammenbruch des Hegelſchen Syſtems, welcher die philoſophiſchen Vorausſetzungen jener Theorien wegfegte. Wenn Drews als ſeine Vorläufer nur Gfrörer, Lützelberger, Ghillany, Nork nennt und von Strauß ſchweigt, ſo iſt das daraus begreiflich, daß gerade Strauß, der Führer der ganzen Kritik, durch Abfall von der Schule deren Prinzip ad abſurdum geführt hat, während er urſprünglich dieſes Prinzip bis hart an die äußerſten Grenzen der Möglichkeit ausgebaut hatte.

Die ganze Entwicklung der Chriſtuskritik ſtellt ſich uns dar als eine konſequente Auswirkung des Satzes von Leſſing, daß zufällige Geſchichtswahrheiten nicht die Stütze notwendiger Vernunftwahrheiten bilden können. Hatte die Aufklärung dieſen Satz rein kritiſch verwertet, ſo erhielt er durch Hegel ſeinen ſpekulativen Unterbau in der doppelten Theſis: 1. daß der Weltprozeß eine bloße Denkbewegung und die Baumeiſter der Weltgeſchichte lediglich Handlanger der Idee ſeien; 2. daß in moniſtiſchem Sinn „die Geſchichte nur das Wechſelſpiel endlicher Kräfte, der Lebensgang der Menſchheit nur die organiſche Abwicklung der in Weſen und Anlage des Menſchen ſchon beſchloſſenen Potenzen“ iſt, ſo daß der Wechſelverkehr eines in ſich reichen Gottes und eines durch die Offenbarungen dieſes Gottes über die erſte ſchöpferiſche Setzung hinaus in die Unendlichkeit ſich bereichernden Menſchengeſchlechtes von vornherein ausgeſchloſſen erſcheint.

Von dieſem Geſichtspunkte aus hat ſchon Luthardt mit Recht betont: „Die Frage iſt nicht Dogma und Geſchichte — vielmehr die Frage iſt die Frage der Gegenwart überhaupt, das iſt die Frage der Offenbarung, des Wunders, des Übernatürlichen, nur übertragen auf das Gebiet des Lebens Jeſu.“

An dieſer Stelle können nicht die beiden Weltanſchauungen gegen einander abgewogen werden, welche die ſtreitenden Heerlager vertreten, ſondern nur die Methode der Geſchichtſchreibung, welche zugrunde gelegt wird. Hegels Syſtem iſt in der Anwendung auf die Naturwiſſenſchaft zerbrochen. In der Geſchichtſchreibung hat es verhältnismäßig am längſten in der Theologie ſein Daſein gefriſtet. Wenn Drews meint, die Annahme eines hiſtoriſchen Jeſus ſei der letzte Reſt theologiſcher Dogmatik, ſo dürfte dieſer Vorwurf auf jene zurückprallen, welche in der Anwendung einer auf allen anderen Wiſſenſchaftsgebieten abgelehnten Methode auf das Chriſtentum der Welt eine völlig neue Entdeckung der Wiſſenſchaft ankündigen.

Der konkrete Monismus rühmt ſich zwar, in der Schätzung der Individualität und Perſönlichkeit den abſtrakten Monismus überwunden zu haben, welcher die Vielheit der Objekte als einen bloßen Schein erklärt. Allein auch nach dieſem konkreten Monismus iſt das Bewußtſein nur ein ſubjektiv gefärbtes Abbild der objektiv, göttlich geſetzten Erſcheinung. Das Ich iſt nach Drews und Hartmann nicht etwas unmittelbar für ſich beſtehendes Reales, ſondern nur eine relativ konſtante Gruppe von Partialfunktionen des Abſoluten, welche durch eine beſtimmte Idee zuſammengehalten werden. Das Ich iſt eine Erſcheinung wie der Regenbogen in der Wolke; wie dieſer iſt es geboren aus dem Zuſammentreffen von Verhältniſſen, wird ein anderes in jeder Sekunde, weil dieſe Verhältniſſe in jeder Sekunde andere werden, und zerfließt, wenn dieſe Verhältniſſe ſich löſen. An der Stelle dieſes Regenbogens kann einmal ein anderer ſtehen, der ihm völlig gleicht. Nur die Sonne ſtrahlt immer, die auch in dieſer Wolke ſpielt. Nur das Unbewußte waltet ewig, das auch in dieſem Hirn ſich bricht.

Alſo, was die relativ konſtanten Tätigkeitsgruppen des Abſoluten, die Erſcheinungsindividuen, zuſammenhält, ſind Ideen, und die ganze Realität der Welt beſteht darin, daß die ideellen Momente zugleich Inhalt von Willensakten ſind. Letztere Zutat zum Hegelſchen Syſtem iſt offenbar ohne Belang, wo es gilt, die Quelle des Chriſtentums ganz und gar aus religionsgeſchichtlichen Elementen zu erklären. Auch von dieſem Standpunkte aus iſt die Idee das Weſentliche, die geſchichtliche Tatſache nur ein verſchwindendes Phänomen, der bloße Durchgang der ewigen Idee, welche das Weſen und der Glaube der Menſchheit iſt.

„In welcher Weiſe,“ ſo frug Keim mit Recht, „ſind die Vernunftwahrheiten, die Menſchheitsideale in der Menſchheit wirklich belebt und zu ſittlichen Impulſen und Taten geworden? Die Geſchichte weiß nichts davon, daß der kategoriſche Imperativ Kants oder das ſittliche Muſterbild der idealen, humanen Menſchheit die Welt irgend einmal zur ſittlichen Leiſtung in Zug und Bewegung gebracht . . . Große nationale und menſchheitliche Erhebungen, Bezwingungen von ſtumpfſinniger Tatloſigkeit, von lähmendem Schuldgefühl, von ſittlicher Ohnmacht und Verzweiflung, weltgeſtaltende, ſittliche Taten, die Weltkraft des Chriſtentums zumal, ſie ſind nicht von einer bloßen Erweckung des Vernunftideals, ſondern nachweislich immer von beſtimmten, großen, erlebten und geglaubten Tatſachen ausgegangen. Es iſt hohles Vornehmtun, milder geredet, einſeitiger Intellektualismus nach einer neuen Seite, der es wagen kann, die ſittliche Idee von ihren berufenen Trägern und dem Tatſächlichen, welches ſie umgibt, abzuſchälen, wenn auch nur nachträglich und für die Zukunft, deren Helle und Höhe der ganzen Vergangenheit bis geſtern und heute ſpotten ſoll; ein ſchwindelndes Experiment, das nötig hätte, ehe es große Worte macht, ſeine erſten Proben zu zeigen, und das ſich entſchuldigt nur durch die große Selbſttäuſchung, als ob mit dem Aufgange des ſittlichen Ideals im Menſchengeiſte die Wirklichkeit immer ſchon von ſelbſt ſich ſetzen würde. Nein, die geſchichtlichen Träger, und nicht die Idee vor allem, ſo lebendig ſie ſelbſt auch mit oder ohne religiöſe Einfaſſung die Geiſter ergreifen mag, ſie ſind durch ihre Perſon, ihre Gaben, Stiftungen, Verheißungen

die ſchöpferiſchen Mächte. Aus der nach Fichte ſo ſehr unnützen Beſchäftigung, das Andenken des Weges ſich zu wiederholen, auf dem man zu dem Ideal gekommen, von Stiftern und von Tatſachen zu leben, iſt der Bau einer Weltſittlichkeit bis zum heutigen Tag zu Stand gekommen."

Aber nicht bloß von theologiſcher Seite iſt ſeit Schleiermacher der Kritik entgegengehalten worden, daß die Religion mehr als das Wiſſen auf Mitteilung perſönlichen Guts, auf perſönliches, liebewerbendes Handeln und Leiden für die Menſchheit ſich „‚unde, daß in Perſönlichkeiten allein das religiöſe Grundverhältnis, die Einheit zwiſchen Gott und Menſch, ſich verkörpern könne, auch philoſophiſcherſeits iſt in der allgemeinen Geſchichtsauffaſſung eine ſtarke Reaktion zugunſten des Rechtes der Perſönlichkeiten und der individuellen Tatſachen erfolgt. Dafür mögen einige Beiſpiele als Beweis genügen. Schon Hermann Lotze trat ſcharf der idealiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung entgegen. Er zerriß mit ſtarker Hand den Hegelſchen Begriff des Gemeindebewußtſeins als des Hauptfaktors der Geſchichtsbildung. Die Entſtehung jedes geiſtigen Gemeindebeſitzes, ſo zeigte er am Beiſpiel der Sprache gegenüber den üppigen, linguiſtiſchen Theorien der Hegelſchen Schule, ſetzt einen Zeitraum voraus, in welchem durch wechſelſeitiges Aneignen, Aufgeben und Anbequemen die von den Einzelnen erzeugten Beiträge zu einem zuſammenhängenden Ganzen verſchmelzen. Nur die einzelnen lebendigen Geiſter ſind die wirkſamen Punkte im Lauf der Geſchichte. Alles Allgemeine, das ſich verwirklichen und zu einer Macht werden ſoll, muß erſt in ihnen ſich zu individueller Lebendigkeit verdichten. Dieſe Bemerkung ſei alltäglich, und doch ſei man im Unverſtande ſo weit gekommen, als dächte man im Beginn der Sprache die einzelnen Worte wie Schneeflocken aus der Atmoſphäre eines allgemeinen Bewußtſeins auf die Häupter der Einzelnen herabfallend, oder als könnten Kunſtwerke, volkstümliche Dichtungen wie Wölkchen am Himmel entſtehen und ſich durch formloſe Dünſte von ſelbſt vergrößern. Nun kann gewiß keine individuelle Kraft ſich zur Geltung in der Geſchichte bringen, wenn ſie nicht verſteht, irgend eine der allgemeinen Triebfedern zum Handeln und einige der Neigungen zum Leiden, welche die menſchliche Natur einſchließt, ſich dienſtbar zu machen. Aber ebenſowenig ſind die kraftvollen Menſchen, die erfinderiſch oder mit hartnäckiger Willensſtetigkeit in den Gang der Geſchichte entſcheidend eingegriffen haben, nur die Kinder und Ausdrücke jener Zeit geweſen. In den meiſten Fällen hat jener allgemeine Geiſt der Menſchheit, deſſen organiſche Entwicklung wir preiſen, es nur bis zu dem Gefühl des vorhandenen Druckes, der ſehnſüchtigen Stimmung und dem frommen Wunſche der Änderung gebracht. Er hat die Aufgaben geſtellt; aber die Erfüllung dieſer Wünſche und die beſondere Geſtalt dieſer Erfüllung iſt das Verdienſt und die Tat weniger Einzelner. In anderen Fällen iſt nicht einmal das ohnmächtige Gefühl des Bedürfniſſes vorangegangen, ſondern erſt die gelungenen geiſtigen Beſtrebungen Weniger haben den trägen, verſtändnisloſen Widerſtand der Maſſe mühſam bezwungen und ihr neue Ziele ihrer Bewegung gegeben. Die geſchickte Berechnung weitſehender Geiſter hat oft ſelbſt eine tief aufgeregte Flut der Stimmung ganz ihr urſprüngliches Ziel vergeſſen laſſen und ſie lange Zeit künſtlichen Zwecken dienſtbar gemacht.

Vorſtellungsweiſen, unter günſtigen Umſtänden von großen Talenten geltend gemacht, haben Jahrhunderte lang mit unglaublicher Zähigkeit dem Fortſchritte widerſtanden. Kunſtformen, ohne ewig geltende Berechtigung von erhabenen Geiſtern ausgebildet, haben im Widerſpruch mit dem inzwiſchen veränderten Gemütsleben der Menſchheit ihre Herrſchaft fortbehauptet. Was ſo in der beobachtbaren Geſchichte zu Tage liegt, nehmen wir auch für die Erklärung ihrer Anfänge in Anſpruch.

Die Keime der Bildung ſind nicht, wie der Aufwuchs eines jungen Waldes, mit organiſcher Notwendigkeit und Regelmäßigkeit auf großen Flächen zugleich aufgeſchoſſen, ſondern der irrende, unfähige, unſchöpferiſche Drang der Geſamtheit hat durch die glücklichen Griffe Einzelner ſeine erſten deutlichen Ziele und ſeine erſten, weiter führenden Befriedigungen erhalten. Lotze führt dieſe Gedanken durch auf dem Gebiete der Kultur, wo alle ferneren und höheren Hilfsmittel ſich an die Namen einzelner Entdecker knüpfen, auf dem Gebiete des großen Güterverkehres und des Syſtems unſerer Bedürfnisbefriedigung, wo die geltenden Geſetze eine Tat der Wiſſenſchaft und des ſchöpferiſchen Talentes Einzelner ſind, auf dem Gebiete des ſozialen und politiſchen Lebens. Hier überall hat das Leben ſein Zeitalter der Heroen. „Kaum brauchen wir endlich hinzuzufügen, daß zwar oft unklare Formen der Schwärmerei von dunklem Urſprung, aber nie Religionen in der Geſchichte ohne perſönlichen Stifter erſcheinen. Auch hier fällt die Erfüllung von Bedürfniſſen, die unter ähnlichen Verhältniſſen gleichartig in der gleichartigen Maſſe der Menſchheit entſtehen, der geſammelten Kraft einzelner Geiſter zu."

Gegenüber der Art, wie die Hartmannſchule die theologiſche Methode in der Erforſchung des Urchriſtentums als rückſtändig verſchreien will, iſt von Intereſſe ein Umſchwung in der hiſtoriſchen Methodologie, wie er, großenteils bei Bernheim berückſichtigt, ſpeziell an die Namen der Philoſophen Rickert und Windelband ſich knüpft, deren Reſultate der Theologe Troeltſch metaphyſiſch zu unterbauen ſucht. Dieſer Umſchwung hatte, wie Troeltſch richtig bemerkt, in den klaſſiſchen Leiſtungen der praktiſchen Geſchichtſchreibung ſich längſt vollzogen, bevor philoſophiſcherſeits die inneren Gründe des neuen Verfahrens aufgedeckt wurden. Naturwiſſenſchaftliche, d. h. mathematiſch-mechaniſtiſch-kauſale Begriffsbildung war das Ideal der Aufklärungsperiode und war, wie Cohen zeigte, auch das Ideal Kants. Dieſe Begriffsbildung war tatſächlich auch das treibende Agens in der Hegelſchen Dialektik, wie das Ausmünden der ganzen Schule in der Marxiſtiſchen Geſchichtſchreibung genügend beweiſt. Die naturwiſſenſchaftliche oder nomothetiſche Methode hat von allem Einmaligen, Individuellen, Qualitativen abzuſehen und nur das Allgemeine zu ſuchen. Der eigentliche Charakter dieſer naturwiſſenſchaftlichen Begriffsbildung iſt die völlige Austilgung alles Einmaligen und Beſonderen, die völlige Reduktion alles Bewußtſeinsinhaltes auf etwas Allgemeines, immer und überall Geltendes. Das Weſen dieſer Methode iſt die Ignorierung einer Seite der Erfahrungswelt; das Individuelle und Qualitative iſt aus der Erfahrung beſeitigt und die Erfahrung umgeformt zu Begriffen, die, wie Troeltſch hervorhebt, gar keine Wirklichkeit darſtellen, ſondern nur Mittel zu ihrer Ordnung und Beherrſchung.

Der Grundfehler Hegels war, daß er dieſen Tatbeſtand nicht erkannte. Die von der naturwiſſenſchaftlichen Begriffsbildung ausgemerzte Seite der Erfahrung, das Individuelle, verlangt aber ebenfalls eine gedankliche Bearbeitung, und dieſe Bearbeitung des Tatſächlichen, begrifflich Irrationalen iſt die weſentliche Aufgabe des hiſtoriſchen Denkens. Die hiſtoriſche oder idiographiſche Begriffsbildung muß das Charakteriſtiſche und Intereſſierende der Mannigfaltigkeiten zum Organiſationsprinzip haben. Der organiſierende Gedanke iſt hier dasjenige, was eine Reihe einzelner, individueller Vorgänge zu einem unteilbaren Ganzen zuſammenhält, d. h. der Begriff des Wertes, den ſie für das menſchliche Bewußtſein haben. Die hiſtoriſche Methode geht auf das Individuelle und Eigentümliche, weil in dieſen einmaligen Vorgängen allein die Werte des Bewußtſeins geſtaltet und empfunden werden. Welchen Sinn hätte es, die Welt nomothetiſch zu überſehen, wenn nicht dieſe relative Überſehbarkeit und Beherrſchbarkeit gerade für die Verwirklichung der Werte des Bewußtſeins eine notwendige Vorausſetzung wäre? Alſo das weſentliche Objekt des hiſtoriſchen Denkens iſt das Einmalige, Beſondere, Individuelle, weil erſt in der individuellen Wirklichkeit mit ihren beſonderen und einmaligen Zuſammenhängen die Möglichkeit verſchiedener Wertungen und das Bedürfnis nach Entſcheidung zwiſchen ihnen hervortritt. Hegel, ſo urteilt Tröltſch treffend, hat das nomothetiſch Allgemeine zur hervorbringenden Kraft und zum endgültigen Ziel des idiographiſch Beſonderen gemacht und damit die ganze Geſchichte zur wertloſen Vorſtufe der Realiſation des allgemeinen Begriffs herabgedrückt. Damit wird das Einzelne geopfert. Es iſt nur ſo lange intereſſant und weſentlich, als es zur Gewinnung oder Illuſtrierung des allgemeinen Begriffes dient. Auf religiös chriſtologiſches Gebiet übertragen, ergab dies den Satz: die Tatſache iſt ein verſchwindendes Phänomen, bloßer Durchgang der ewigen Ideen ohne eigene ewige Bedeutung für die Menſchheit. Dieſer Kanon, den Drews in der äußerſt möglichen Pointierung von Hegel und Strauß übernommen hat, fällt mit der in der neueren Geſchichtſchreibung als notwendig erkannten Methode einer Spaltung des Denkens in ein nomothetiſches und idiographiſches, mag man auch die erkenntnis-theoretiſchen Vorausſetzungen von Windelband und Rickert nicht teilen.

Eine intereſſante Beleuchtung der ganzen Frage bietet Drews in dem Werke, in welchem er die durch ſein Buch hervorgerufene Bewegung unter dem Titel zuſammenfaßt: „Der Chriſtusmythe zweiter Teil."

Es iſt nicht zu verwundern, wenn Arthur Drews aus dem Verlaufe der Bewegung, welche ſein Buch über die „Chriſtusmythe" hervorgerufen hat, den Schluß zog, daß es keine kleine Urſache geweſen ſein könne, welche ſo gewaltige Wirkungen hervorgebracht habe. Die Behauptung, ſein Buch ſei nicht ernſt zu nehmen, quittiert er mit der Aufſtellung, die Theologie ſei durch dasſelbe aus ihrer bisherigen Bahn hinausgedrängt worden und könne in der hergebrachten Weiſe nicht mehr weiterarbeiten.

Der ‚zweite Teil' der Chriſtusmythe mit dem Untertitel ‚Die Zeugniſſe für die Geſchichtlichkeit Jeſu' geſtaltet ſich zu einer Abrechnung mit der ‚theologiſchen Methode' ſeiner Gegner, und man müßte ungerecht ſein, wollte man nicht zugeben, daß er, ſo mangelhaft die poſitive Be-

gründung seiner These auch jetzt wieder ist, doch mit einer reichen Ernte an Einzelerfolgen aus dem Kampfe mit der liberalen Theologie zurückkehrt.

Wenn W. Bousset, einer der Führer der jungen, religionsgeschichtlichen Schule in der protestantischen Theologie, ausruft, das, was wir vom pragmatischen Zusammenhang des Lebens Jesu wissen, sei so wenig, daß es auf einem Blättchen Papier Raum fände, das Evangelium sei ein unlösbares Gewebe von Gemeindetradition und eventuell echten Worten des Meisters; es sei unangänglich, von der Überlieferung über Jesus Sein oder Nichtsein der christlichen Religion abhängig zu machen, und man müsse sich selbst nach neuen besseren Grundlagen für das religiöse Leben umsehen: wer wollte da leugnen, daß diese Zugeständnisse nichts anderes bedeuten als den Triumph von Drews? Das Blättchen Papier, welches noch vom geschichtlichen Christus bleibt, ist doch den Kampf nicht wert, wenn der große Glaube der Christenheit eben doch vom Mythus gespeist ist. Wellhausens bekanntes Wort: „Wir können nicht zum geschichtlichen Jesus zurück, selbst wenn wir wollten," ist doch die entscheidende Position, von welcher die neue Metaphysik von Drews ausgeht, mag nun das von der kritischen Schule übrig gelassene Blättchen Papier noch vollends der Wind verwehen oder nicht.

Drews nimmt es sehr übel, daß die ihn bekämpfende liberale Theologie vor allem mit der historischen Methode operiert hat. Er gibt den Vorwurf des Dilettantismus zurück und meint mit Hermann Schneider, das Gehirn dessen, der zum Theologen geboren ist, sei vollkommen unfähig, moderne, historische, voraussetzungslose Arbeit zu leisten. Er hofft das Ende des Unheils davon, daß einmal die eigentlichen Historiker sich dem bisher von ihnen vollständig vernachlässigten Problem der Entstehung des Christentums, dem wichtigsten Kapitel der Weltgeschichte, zuwenden werden. Die theologische Kritik an seinem Buche klagt er einer geradezu erschreckend niedrigen Stufe der wissenschaftlichen Beweisführung und des ethischen Niveaus an. Schließlich findet Drews es beschämend für die protestantische Theologie, daß ein römischer Theologe (Kiefl) es habe sein müssen, der den Zusammenhang der Frage mit den Voraussetzungen der philosophischen Weltanschauung herausgearbeitet und so das Problem auf ein höheres Niveau gehoben habe.

Charakteristisch ist die Schwenkung, welche Drews in seinem zweiten Buche gegenüber der protestantischen Orthodoxie vollzieht. Im ersten Band war Drews mit einer gewissen Emphase für die Kontinuität der christlichen Entwicklung eingetreten und hatte die Behauptung aufgestellt, 1900 Jahre könnten nicht in die Irre gegangen sein. Im Gegensatz zu seinem Lehrer E. v. Hartmann hatte Drews dabei die wesentliche Identität seiner Metaphysik mit dem christlichen Gottsohnbegriff behauptet, und an Neigungen zu dieser unnatürlichen Waffenbrüderschaft hatte es in der Orthodoxie ebenfalls nicht gefehlt. Nunmehr erklärt Drews auch der Orthodoxie den Krieg: ‚Das Christentum als Religion und Kirche steht und fällt in all seinen verschiedenen Formen und Schattierungen mit dem Glauben an einen historischen Jesus.' Das bezeichnet einen bedeutenden Fortschritt an Klarheit und wird hoffentlich

das Ende der Versuche sein, den Kern der modernen Philosophie für identisch mit dem Christentum auszugeben. Damit sollte aber auch das Kuriosum aus der Weltgeschichte verschwinden, daß es christliche Pastoren gibt, welche die Existenz Jesu leugnen und dennoch die christliche Taufe spenden, wie es nicht in Bremen allein vorgekommen ist.

Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man Drews in seinen einzelnen Beweisgängen folgen. Noch ehrlicher als früher gibt er jetzt zu, daß seine Hypothese nichts Neues biete, sondern bis in die Einzelheiten in dem Werke von Dupuis ‚L'origine de tous les cultes' (1788) bereits grundgelegt sei. Aber das Merkwürdigste ist, daß Drews aus dem heftigen Kampfe der letzten Jahre mehr denn je die Überzeugung gewonnen hat, daß ‚die Theologen eigentlich keine Gründe für ihre Annahme eines geschichtlichen Jesus haben', und daß Christus nur ein anderer Name für die Sonne ist, die durch ihre alljährliche Geburt, ihr Leiden, ihren Tod und ihre Auferstehung auch den Heiden die Gewißheit einer Wiedergeburt und eines ewigen Lebens nach dem Tode vermittelte. Dieses Siegesbewußtsein trotz der im einzelnen erlittenen Niederlagen erklärt sich nicht lediglich aus einem überspannten Begriff von historischer Methode, wie er sich darin äußert, daß Drews z. B. allen Ernstes verlangt, man könne den Beweis für die Existenz Jesu nicht als geführt betrachten, so lange nicht die geschichtliche Existenz Adams mit wissenschaftlichen Mitteln festgestellt sei, oder daß er in der Wertung der Echtheit der großen Paulinen noch mehr als in dem ersten Band seines Werkes in eine haltlose Mittelstellung zwischen der Tübinger und holländisch-schweizerischen Schule sich hineinredet und sich mit der Alternative begnügt: ‚Entweder sind die Paulusbriefe echt, dann ist Jesus keine historische Persönlichkeit, oder er ist eine historische Persönlichkeit, dann sind die Briefe unecht.' Die wirkliche Stärke von Drews und damit sein Siegesbewußtsein beruht vielmehr auf einem doppelten Grunde. Erstens bedient er sich tatsächlich einer von seinen Gegnern nicht bloß anerkannten, sondern sogar erfundenen Methode, nur daß er das Recht dieser Gegner, bei einem bestimmten Punkte mit der Anwendung derselben Halt zu machen, als Willkür kennzeichnet. Zweitens ist Drews zweifellos darin im Recht, daß er sich beklagt, die gegnerische Diskussion sei auf das eigentliche Problem gar nicht eingegangen, wie die Äußerungen der zwölf Leipziger Theologen auf eine Rundfrage der ‚Leipziger Neuesten Nachrichten' vom 1. Januar 1911 in der Tat klassisch erkennen lassen.

Das Prinzip, einen biblischen Bericht deshalb als Mythus zu behandeln, weil sein Objekt, die erzählte Tatsache, mit dem modernen Naturbegriff streitet, ist nicht bloß von Laienforschern wie Zimmern formell anerkannt und von Wilh. Wundt zu einer feststehenden völker-psychologischen Theorie ausgebaut worden, sondern die religionsgeschichtliche Schule, welche die jüngere protestantische Theologenschaft in sich vereinigt, geht in der Anwendung dieses Prinzips mit der gleichen Entschlossenheit vor wie nur irgend ein Laienforscher. Betrachtet man die Art, wie etwa ein Gunkel, Heitmüller u. a. die schöpferische Wirksamkeit des Mythenprinzips im Neuen Testamente annehmen, wie sie Taufe, Abendmahl, Geistbegriff, kurz die nach der neutestamentlichen Darstellung auf das

innigſte mit der Geſchichte Jeſu verſchmolzenen Handlungen und Auffaſſungen aus jeder perſönlichen Beziehung zu Jeſus herauslöſen und auf Rechnung der myſtiſch-mythologiſch empfindenden Völkerſeele ſetzen; nimmt man dazu, wie inbezug auf das Wunderbare im Leben Jeſu trotz des von Harnack gerühmten Hinausſchreitens der beiden letzten Generationen über Strauß doch das Mythenprinzip des letzteren von der ganzen modernen Theologie akzeptiert iſt, ſo kann es uns nicht wundernehmen, wenn Drews ausruft: Nachdem ihr zugebt, daß die Überlieferung ſo radikal vom Mythus getragen iſt, müßt ihr mit der Möglichkeit rechnen, daß die Dichtung des Mythus auch die Fundamente dieſer Überlieferung geſchaffen hat.

Sodann iſt Drews zweifellos im Recht, wenn er jenen Theologen vorwirft, daß ſie bis zum Kern der von ihm angeregten Frage nicht vorgedrungen ſind. Wird das Wunderbare aus dem Leben Jeſu geſtrichen um des modernen Naturbegriffes willen; iſt ſomit die Philoſophie als oberſter Kanon für die Kritik der evangeliſchen Geſchichte zugelaſſen, warum ſoll dann nicht der Philoſoph mit Recht fordern, daß die *ganze* moderne Denkweiſe, nicht bloß ein Teil derſelben, auf dieſe Geſchichte angewendet wird, und der Kern dieſer Denkweiſe liegt eben darin, *daß weltgeſchichtliche Wirkungen und ſomit auch das Chriſtentum überhaupt nicht von Perſönlichkeiten, ſondern von Ideen und ihren Trägern, den Maſſen, ausgehen.*

Auf dieſen Punkt verankert ſich denn auch in dem zweiten Teile der Chriſtusmythe die ganze Beweisführung von Drews. Die *großen Perſönlichkeiten*, ſo führt er aus, ſind keineswegs immer die erſten Anreger einer neuen, geiſtigen Bewegung. Vielmehr pflegt ſich dieſe ſchon lange vorher in zahlloſen Individuen vorbereitet zu haben, bis die innere Not ihren Gipfel erreicht und nun einzelne zielbewußte und energiſche Perſönlichkeiten die Leitung der Bewegung in die Hand nehmen, dabei aber keineswegs immer die Größten ihrer Zeit zu ſein brauchen. Wenn die Saat reif iſt, fällt das Korn, ohne daß es übermenſchlicher Hilfe bedürfte. Iſt die Zeit gekommen, ſo vermag oft ſchon ein geringer Anſtoß die angeſammelten Kräfte auszulöſen, wie ein kleiner Stein den Sturz einer Lawine. So ſei auch der Urheber des Chriſtentums nicht das geſchichtliche Individuum Jeſus, ſondern der leidende, für die Sünden der Menſchheit ſich opfernde Gottesknecht des Jeſaja im Zuſammenhange mit den mythiſchen Vorſtellungen vom leidenden, ſterbenden und auferſtehenden Gottheiland der vorderaſiatiſchen Religionen. Alſo eine *Idee* war es, um die ſich wie um einen feſten Kern aller Inhalt der neuen Religion herumkriſtalliſiert hat. Drews denkt ſogar an die Möglichkeit, daß *Jeſus* und *Jeſaja* ein und dieſelbe Perſönlichkeit waren. Was das Geheimnis der Chriſtusgeſtalt ausmacht, was dieſer Geſtalt die Herzen der Gläubigen gewonnen und zu ſchwärmeriſcher Verehrung dieſer tiefſten göttlichen Offenbarung angefeuert hat, iſt die Idee vom leidenden, ringenden, unterliegenden und doch ſiegreich aus aller Erniedrigung wieder auferſtehenden Sohne Gottes, ſymboliſch veranſchaulicht in den Taten und Erlebniſſen einer geſchichtlichen Perſönlichkeit.

Das iſt nun ganz im Sinne *Hegels* geſprochen. Intereſſant iſt aber, daß Drews für ſeine philoſophiſche Anſchauung überhaupt die ganze bisherige Auffaſſung des Chriſtentums auch ſeitens ſeiner eigenen großen Vertreter ins Feld führen will. Er beruft ſich namentlich auf Walther *Köhler* für ſeine Meinung, daß bis vor drei Menſchenaltern die Perſönlichkeit in der Geſchichtsauffaſſung des Chriſtentums keineswegs im Vordergrunde geſtanden, ſondern höchſtens als Illuſtrationsexempel in der Darſtellung der Entfaltung der göttlichen Idee gedient habe, ohne irgendwelche ſelbſtändige Bedeutung als führender und geſtaltender Faktor der Geſchichte zu beſitzen. Wenn freilich Drews dabei vor allem an Auguſtin und Luther denkt, welche den Weltprozeß rein unter dem Geſichtspunkte eines göttlichen Geſchehens aufgefaßt und das einzelne Individuum höchſtens nur gelegentlich zur Veranſchaulichung der idealen Geſchichte herangezogen hätten, ſo iſt das durchaus irrig. Die Frage iſt durchaus nicht dieſe, ob jene Theologen die menſchlichen Individualitäten als untergeordnet gegenüber den göttlichen Entwicklungsfaktoren im Weltprozeß erachteten, ſondern ob ſie die äußere Geſchichte für gleichgültig erachteten gegenüber der Idee. Daß nun für Auguſtin und für Luther die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti und ihre konkreten geſchichtlichen Erlebniſſe die Hauptſache waren, daß es keinem der beiden eingefallen iſt, einen Übergang von der Perſon Chriſti zu einer Idee im modernen Sinne auch nur zu verſuchen und etwa den geſchichtlichen Prozeß des Leidens und Sterbens Chriſti als einen allgemeinen und geiſtigen zu faſſen, daran kann doch niemand rütteln. Daß etwa Luther im modernen Sinne die geſchichtlichen Fakta des Lebens Jeſu wie Leſſing oder Kant als gleichgültig hätte fallen laſſen wollen, davon kann im Ernſte doch keine Rede ſein. Glücklicher iſt Drews Berufung auf die Myſtiker: Wenn Eckehart von Chriſtus ſpricht, ſagt Drews mit einem gewiſſen Recht, ſo denkt er dabei keineswegs an das hiſtoriſche Individuum, ſondern bloß an die *Idee des Chriſtus*, deſſen in den Evangelien aufgezeichnete Taten und Ausſprüche er ſymboliſch deutet und ins Übergeſchichtliche ſeiner ſpekulativen Myſtik wendet. Seine erſten Vorgänger könnte Drews ſuchen bei der mittelalterlichen Sekte der *Bogomilen*, welche ſchon derartig das geſchichtliche Faktum gegenüber der Idee in den Hintergrund drängten, daß ſie lehrten, aus jedem Gläubigen, der einen anderen belehrt, werde Chriſtus geboren, und er ſtehe der erſten Gottesgebärerin in nichts nach, ein Gedanke, dem die *Begharden* die noch ſchärfere Pointe gaben, das wahre Sterben und Auferſtehen Chriſti ſei die Wiedergeburt jedes einzelnen Menſchen. Beſonders war es die ſchleſiſche Myſtik, in welcher häufig ſchon Gedanken anklingen, die heute Drews propagiert. Kaſpar *Schwenckfeld* ſchon warf Luther wegen ſeines Feſthaltens an den geſchichtlichen Heilstatſachen vor, daß er einen bloß hiſtoriſchen Glauben habe, welcher Chriſtum draußen laſſe und nicht weſentlich ins Herz bringe. Noch deutlicher werden dieſelben Gedanken bei Angelus *Sileſius*, in deſſen ‚Cherubiniſchem Wandersmann‘ die charakteriſtiſchen Verſe ſtehen:

> „Das Kreuz von Golgatha kann dich nicht von dem Böſen,
> wo es nicht auch in dir wird aufgericht', erlöſen;

die geiſtliche Geburt, die ſich in mir eräugt,
iſt eins mit der, durch die den Sohn der Vater zeugt;
Menſch, ſchickſt du dich dazu, ſo zeugt Gott ſeinen Sohn
all Augenblick in dir, gleichwie in ſeinem Thron.“

In dieſer Auffaſſung iſt nicht bloß der chriſtologiſche Grundgedanke von Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘ enthalten, ſondern noch mehr: die pantheiſtiſche Motivierung dieſer ganzen Anſchauung, wie ſie Drews aus Hegel und Hartmann übernimmt. Dafür mögen folgende Verſe des ‚Cherubiniſchen Wandersmann‘ als Beweis dienen:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben;
werd ich zunicht, er muß vor Not den Geiſt aufgeben.
Daß Gott ſo ſelig iſt und lebet ohn’ Verlangen,
hat er ſowohl von mir als ich von ihm empfangen.
Gott iſt ſo viel an mir als mir an ihm gelegen;
ſein Weſen helf ich ihm wie er das meine hegen.
Gott iſt wahrhaftig nichts, und ſo er etwas iſt,
ſo iſt er’s nur in mir, wie er mich ihm erkieſt.
Ich bin Gotts ander Er, in mir findt er allein,
was ihm in Ewigkeit wird gleich und ähnlich ſein.“

Wir ſtehen hier mitten im Hegelſchen Gottesbegriff: Gott iſt nicht ein Jenſeits unſeres Bewußtſeins, nicht ein Geiſt außer unſerem Selbſtbewußtſein, ſondern er exiſtiert nur im Denken, und ſein Weſen iſt das Denken.

Der Menſchengeiſt hat als bewußtloſer Naturgeiſt die Welt geſchaffen, die Verhältniſſe der Geſtirne geordnet, die Erde und Metalle geformt, den organiſchen Bau der Pflanzen und Tiere grundgelegt; die Weltentwicklung iſt das im Spiegel aller entſtehenden und wieder vergehenden endloſen Geiſter ewig ſich ſelbſt anſchauende Abſolute. In der ſo gefaßten Weltentwicklung iſt die Chriſtologie ein wechſelndes Moment. Das Abſolute kann nur dadurch zum Selbſtbewußtſein, zur höchſten Selbſtoffenbarung kommen, daß es die abſolute Selbſtbewegung an einem Individuum ſich vorſtellt, auf ein Individuum hinausprojiziert; in der Geſchichte Chriſti wird die Natur Gottes oder des Geiſtes ausgelegt. Die wirkliche Geſchichte, an welcher die im Laufe der religiöſen Entwicklung allmählich herangereifte Idee Veranlaſſung nahm, ins Bewußtſein zu treten, hat natürlich für das moderne Denken keinerlei Bedeutung mehr.

Von dieſem Standpunkte Hegels unterſcheidet ſich der von Drews noch dadurch, daß Hegel dieſen Vorgang nur im geſchichtlichen Chriſtentum einmal vollzogen erachtet, während Drews unter dem Einfluſſe der religionsgeſchichtlichen Forſchung denſelben als in allen mythologiſchen Chriſtologien ſich wiederholend hinſtellen möchte.

Dies iſt tatſächlich der Weg, den die Drewsſche Auffaſſung des Chriſtentums geſchichtlich gegangen iſt, und es könnte die Tatſache wundernehmen, daß die Kritik bisher wenig auf dieſen Sachverhalt reflektiert hat.

Der liberalen proteſtantiſchen Theologie wirft Drews vor, ſie ſchätze an Kant nur ſeine Gegnerſchaft gegen die Metaphyſik, die es ihr ſelbſt ermöglicht, ſich aller poſitiven Ausſagen über tranſcendente Dinge zu enthalten. Sie ſei ſelbſt ein Kind jener Zeit, die ſich nach dem Zuſammenbruche der ſpekulativen Philoſophie die Naturwiſſenſchaft zur Führerin erwählte. Ja Drews meint, es ſei dieſe ſeit Erasmus in der Theologie zur Herrſchaft gekommene Vorliebe für die Perſönlichkeit auf Koſten der Idee eine Realiſierung des Feuerbachſchen Satzes, daß der Menſch die Idee erſchaffe, nicht die Idee den Menſchen. Hier iſt das Urteil von Drews direkt ungerecht. Es ſcheint ihm ganz unbekannt geblieben zu ſein, daß die moderne proteſtantiſche Theologie vom Neukantianismus unter Führung von Eucken und Tröltſch kräftig ſich losringt und einer neuen Begründung der Metaphyſik zwar teilweiſe in Anknüpfung an Kant, aber in ausgeſprochenem Gegenſatz zu der bisherigen neukantianiſchen Richtung zuſtrebt und daß andererſeits Feuerbach gerade den Hegelſchen Gedanken, wenn auch nur nach einer Richtung hin, zu Ende gedacht hat.

In einem Punkte aber hat Drews mit ſeiner Kritik ins Schwarze getroffen: nimmt man vom liberalen Jeſusbilde alles das hinweg, was alle Theologen zuſammengenommen von ihm wegnehmen, dann bleibt nichts als eine kleine Armſeligkeit und ein großes Fragezeichen. Gewiß läßt Harnacks ‚Weſen des Chriſtentums' in den bekannten vier Lehrſtücken noch unendlich viel Poſitives vom Evangelium ſtehen. Allein man ſtelle daneben die Methode der ‚Grundſäulen' von Schmiedel, derzufolge als echt nur gelten könnte, was der Größe Jeſu abträglich wäre; man nehme überhaupt dazu die weſentlich radikalere Anſchauung der jüngeren religionsgeſchichtlich tätigen Schule der proteſtantiſchen Theologie, und man wird Drews darin recht geben müſſen: es bleibt nur ein Schattenbild, dem die Praxis des Geiſtlichen erſt wieder Leben einhauchen ſoll, um ſich von ihm überwältigt zu fühlen. Die Baſis aller Religion iſt die Verehrung des Göttlichen. Soweit nun wirklich die neuere Theologie auf eine ſpezifiſche Offenbarung des Göttlichen in Jeſus verzichtet, ſoweit ſie mit den Grundſätzen Carlyleſcher Heroenverehrung eine religiöſe Bedeutung des Menſchen Jeſus retten will, bewegt ſie ſich auf irreligiöſer Baſis und treibt Menſchenvergötterung. Treffend ſagt Heinrich Steinhauſen: „Was für Früchte ihres Fleißes füllen die Hände dieſer Kritik, und welch Jeſusbild bietet ſie als das geſchichtliche? Treulichſt geantwortet: ein ſolches, das von dem des Chriſtus der bekennenden Chriſtenheit weiter geſchieden iſt als das zitternde Sonnenauge von der Sonne am Himmel, und unmöglich iſts, dieſe vom Nebel der Sage und Dichtung umwobene, von den religiöſen Strebungen und literariſchen Strömungen ſeiner Zeit umgebildete, in ihre nationalen Schranken eingeſchloſſene, mit ſich ſelbſt nicht einſtimmige Jeſusgeſtalt der modernen Kritik der Gemeinde für den mit Preis und Ehre gekrönten, vollkommenen Erlöſer mit Sühnung und Befreiung von Sünde und Irrtum auszugeben. Hiervon geht auch, ob dunkel gefühlt oder mit Gründen erkannt, die tiefe Überzeugung durch Stadt und Land."

Es hieße die ganze Arbeit von Drews mißverſtehen, wollte man nicht zugeben, daß ſein innerſtes Motiv tatſächlich ein religiöſes iſt, daß er

in dem Heroenkulte, zu welchem wenigſtens für einen Teil der proteſtantiſchen Theologen das Chriſtentum herabgeſunken iſt, ſein religiöſes Gefühl nicht befriedigt finden kann und deshalb von der Notwendigkeit einer *neuen Religion* überzeugt iſt. Denn die Seele, welche den Namen Religion ruft, ſehnt ſich nach dem *Göttlichen* und wird ſich mit einem noch ſo einzigartigen Menſchlichen nie zufrieden geben können. Was unſerer Zeit vor allem unter dem Einfluſſe der Naturwiſſenſchaften abhanden gekommen und wodurch die Religioſität in erſter Linie gefährdet wird, iſt nach Drews die Leugnung einer objektiven *Weltzwecklichkeit*. Drews will die Menſchheit wieder an Ideen glauben lehren. Allein der Weg, den er dazu einſchlägt, iſt radikal verfehlt. Mit Hegel will er in den Perſönlichkeiten überhaupt nur ‚Geſchäftsführer‘ von Zwecken ſehen, d. h. von Stufen in dem Fortſchreiten des allgemeinen Geiſtes. Der Satʒ, daß letʒten Endes nicht Perſönlichkeiten, ſondern Ideen die Welt beſtimmen, gilt ihm ohne weiteres als die allein religiöſe Denkweiſe, und ſo muß auch das Chriſtentum aus einer Idee entſtanden ſein, aus der Erlöſeridee, aus welcher die Religion des Attis, Adonis, Oſiris, Dionyſos, Tammuz und die deutſche philoſophiſche Spekulation entſtanden iſt. Dieſe Idee, nicht die zu klotʒigſter Superſtition erſtarrte Kirchenlehre, ſoll jene demütige und opferfreudige Hingabe an das Allgemeine im ſpäteren Mittelalter erzeugt haben, deren ſchönſte Blüten in der Krankenpflege und Armenfürſorge ſich zeigten. Alles Beſte, was der germaniſche Geiſt gedacht, empfunden, wofür er gekämpft und gelitten habe, die tiefſten Ahnungen ſeiner eigenen angeſtammten Religion, welche nicht zur Entfaltung gelangt, ſondern durch die Miſſionsarbeit der Kirche zerſtört worden, haben nach Drews in der moniſtiſchen Religion unſerer Klaſſiker, ſowie Hegels, ihre Herausgeburt ans Licht gefunden und da ſollten wir ein für allemal verpflichtet ſein, unſeren religiöſen Beſitʒ aus dem Orient zu holen!

Ganz falſch formuliert Drews den Gegenſatʒ zwiſchen chriſtlicher und moderner Auffaſſung. In ihm ſoll ſich der Kampf zweier Weltanſchauungen ſpiegeln, die von Anbeginn des menſchlichen Denkens die Geiſter in zwei Lager geſpalten hätten: *Idealismus und Materialismus.* Erſterer ſei der Glaube an die Idee als das letʒte Prinzip des Weltgeſchehens; das *Chriſtentum kommt für Drews auf ſeiten des Materialismus* zu ſtehen und teilt dieſe Ehre mit Leibniz. Plumper Materialismus ſoll es ſein, den religiöſen Glauben von einer geſchichtlichen Verwirklichung abhängig ſein zu laſſen, während doch nur der ideale Chriſtus, die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes in uns, der alleinige Quellpunkt alles religiöſen Lebens ſein könne. Die ‚nominaliſtiſche‘ Auffaſſung des Chriſtentums ſoll zur Zerſetʒung der Religion, zur Auflöſung des Glaubens an eine ideale Lenkung des Weltgeſchehens, eine Vorſehung führen, und in dieſem Glauben wurzle doch jede Religion. Wenn deshalb die Gegenwart nicht dazu kommen kann, zu Plato, Plotin und Hegel zurückzukehren, den Glauben an die Idee wiederzuerwecken und alle Perſönlichkeiten, alſo auch die größten, als bloße, wechſelnde Erſcheinungen und Verkörperungen der Idee zu faſſen, ſo ſei das Schickſal der Religion beſiegelt.

Weit ſchärfer als im erſten Teil des Werkes ſpricht Drews jetzt ſich ſelbſt das Urteil und gerät in Widerſpruch mit den Grundvorausſetzungen des eigenen Denkens. Immer wieder betont er, daß mit dem Glauben an die Idee auch der Glaube an die Vorſehung hinfällig wird, und mit dem Vorſehungsglauben jeder Religion das Fundament weggezogen werde. Wir ſehen Leibniz zu den Materialiſten geſtoßen und hören einen modernen Philoſophen ſprechen von den Wahrheitsmomenten, mit welchen das Chriſtentum die antike Erlöſeridee bereichert hat, von dem ‚Vertrauen auf die göttliche Beſtimmung der Welt und damit auf ihre Vernünftigkeit und Güte trotz all ihrer Unvernunft im einzelnen (!) und trotz aller ſcheinbar (!) zufälligen Hemmungen, die der Weltprozeß hier und da (!) erleidet'! Wir hören einen modernen Philoſophen begeiſtert von der Religion ſprechen, welche dem Menſchen den Glauben an die Vernünftigkeit des Daſeins zurückgibt und ihn dadurch in den Stand ſetzt, ſich ſelbſt – ohne Mittler – zu erlöſen. Das Ich wird durch das Selbſt, die Erſcheinung durch den göttlichen Weſensgrund erlöſt! Und der dies alles zu uns ſpricht, iſt ein Schüler – Eduard von Hartmanns.

Zwar hören wir im zweiten Teil der ‚Chriſtusmythe' dieſen Namen faſt nicht mehr, ſondern immer nur Plato und Hegel. Aber Drews hat uns doch auf den konkreten Monismus als die einzig mögliche Zukunftsreligion feſtgelegt. Mit Hartmann nannte Drews bisher den Peſſimismus Schopenhauers den Todesſtoß des chriſtlichen Theismus – und jetzt verweiſt uns Drews auf den Widerſacher Schopenhauers, auf jenen, welchen Schopenhauer mit dem Füllhorn ſeines Zornes überſchüttete als den ‚Charlatan' und ‚kopfverdrehenden Unſinnſchmierer', auf Hegel, den Philoſophen des Optimismus, den Herold unſerer daſeinsfreudigen Klaſſikerreligion, welche in unſerer modernen Literatur gar keine Stelle mehr hat, in der vielmehr überall der Weltſchmerz Schopenhauers in den tiefſten Unterſchwingungen nachzittert. Bis jetzt hat uns Drews mit Hartmann das Wort ‚Vorſehung' als grauſamen Hohn auf den Schmerz und das Elend des Daſeins hingeſtellt, und jetzt iſt die Vorſehung der glänzende Stern der Zukunftsreligion, mit dem jede Religion ſteht und fällt. Bisher hat uns nach Drews ‚die einfachſte philoſophiſche Beſinnung' gelehrt, daß ein Entwicklungsprozeß, wie es derjenige der Welt iſt, gar nicht anders, als mit einem negativen Endziel behaftet vorgeſtellt werden kann, und daß die Vernichtung des unvernünftigen Daſeins als höchſte Zukunftstat der Vernunft und der äußerſten Bewußtſeinsentwicklung erſtrebt werden muß. Und jetzt nach dem zweiten Teil der Chriſtusmythe ſollen wir plötzlich wieder glauben an die Vernünftigkeit des Daſeins, an eine göttliche Beſtimmung und Güte der Welt, und weit über Leibniz und Hegel hinaus erglänzt die Harmonie des Univerſums, trotz einzelner Schattenrißlein, trotz ‚ſcheinbar zufälliger Hemmungen', die der Weltprozeß ‚hier und da' erleidet. Bis jetzt ſtellte Drews es uns als höchſtes ſittliches Ideal hin, daß wir Gott erlöſen ſollen von ſeiner Unſeligkeit, und jetzt ſoll unſer Ich wieder doch durch Gott erlöſt werden, wenn auch nur durch den göttlichen Lebensgrund des eigenen Selbſt.

Drews hat ohne Zweifel einen richtigen Gedanken geltend gemacht, als er gegenüber der liberalen Theologie betonte, der zum Menſchen,

und sei es auch zum Genie, herabgesunkene Christus sei kein Objekt der Religion mehr. Erst in neuerer Zeit und unter dem Drucke dieses Einwandes hat die liberale Theologie namentlich in Troeltsch beachtenswerte Versuche gemacht, in Jesus das Hereinbrechen von transzendenten Tiefen der Gottheit in die Weltentwicklung zu erweisen und so das Göttliche in der christlichen Religion zu retten. Allein indem Troeltsch andererseits doch wieder alles, mithin auch die Person Jesu, dem Gesetze der historischen Korrelativität unterstellt, läßt er den Einwand unberührt, warum gerade an einem bestimmten Punkte die Gottesoffenbarung zentrale und absolut normgebende Bedeutung haben solle. Der letzte Grund für die moderne Auffassung ist dieser: Luther hatte jede Vermittlung des göttlichen Heilswerkes durch die Kirche verworfen und wollte kein Mittelglied zwischen Gott und Seele eingeschoben wissen. Der Gläubige sollte inwendig von Gott allein belehrt sein. Luther glaubte noch an die Gottheit Christi. Fiel dieser Glaube weg, dann war die notwendige Konsequenz, daß Christus jede religiöse Bedeutung verlor. Trägt der Mensch unmittelbar den göttlichen Lebensgrund in sich, wozu bedarf es dann einer Flucht in die äußere Geschichte, an einen weltfernen Punkt, um dort Gott zu erreichen? Der alte Sirenengesang des Pantheismus ist es, mit welchem Drews das Christentum aus dem Reiche der Religion verdrängen will. Der Zauber des Gedankens, daß es nur ein Leben ist, das durch die Natur hindurchgeht und im Menschen mündet, das Leben, welches in Baum und Wald, in Meer und Felsgestein webt, das in den gewaltigen Kräften des Naturlebens arbeitet und schafft und das, in den Menschenleib eingeschlossen, die Gedanken des Geistes erzeugt, der Zauber dieser Idee hat von jeher auch religiöse Gemüter angezogen. Der Gedanke von unserem tiefinnigen Zusammenhang mit dem Leben der Natur, das uns rings umspült wie das Meer eine einsame Insel, hatte etwas religiös Erhebendes namentlich für die Auffassung unserer Klassiker.

In dieser Auffassung schrieb Karoline Schlegel, ein Strom der reinsten Heiligkeit könne sich über sie ergießen, wenn die Sonne scheine oder wenn der Wind an das Fenster stürme. Diese Stimmung der Klassiker konnte andauern, solange noch ein Hegel den Kern der Welt als Vernunft oder Schelling Natur und Geschichte als die kostbare Werkstätte des Tag und Nacht schaffenden, ewigen Künstlers feierte. Ist aber im Sinne des modernen Pessimismus die Welt das Werk des stockblinden Willens und ist es die höchste Aufgabe der Vernunft, die Torheit der Schöpfung durch Weltvernichtung wieder gut zu machen, dann fällt die religiöse Seite der Naturbetrachtung hinweg. Denn könnte man auch im Sinne Hartmanns noch Mitleid mit diesem Gotte haben, Liebe und Vertrauen könnte man nicht zu ihm haben; erheben könnte sich der Mensch in seiner Not nicht zu diesem Gott, der sich selbst nicht helfen kann, von dem das Wort Jesu gelten würde: ‚Soll ein Blinder den Blinden führen, dann fallen sie beide in die Grube.‘ Der Einwand von Drews, daß man mit einem persönlichen Gott nicht so innig sich vereinigen könnte als mit einem unpersönlichen, ist wohl soviel als die Behauptung, der freie Geist könne ein Wesen seinesgleichen weniger lieben als ein Stück der toten Natur. Wer dagegen zu Jesus Christus dem Gottessohn betend seine Hände

erhebt, treibt keinen armſeligen Menſchenkult im Sinne von Drews und erhebt nicht das Geſchöpf auf den Thron des Schöpfers, ſondern er vertraut auf den, der auch in ſeiner armen Knechtsgeſtalt mit ſeinem innerſten Weſensgrunde im Himmel wurzelt (Joh. 3, 13) und der in der Tiefe ſeines Leidens im hoheprieſterlichen Gebete von ſeinem Vater die Herrlichkeit zurückerbittet, die er bei ihm hatte vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5).

Nicht eine Verbeſſerung ſeiner Poſition iſt es, wenn Drews erſt im Verlaufe des zweiten Bandes ſich zur aſtralmythiſchen Theorie bekehrt, welcher bekanntlich Niemojewski ein mit großer Reklame auftretendes Buch gewidmet hat. Im Gemarterten des Pſalms 22 ſieht Drews das Sternbild des Orion, der mit ausgeſtreckten Armen (in Kreuzesform) am Weltbaum der Milchſtraße hängt, umgeben von den Tieren, die im Kreiſe den Orion umringen. So ſoll ſich der Vers erklären: „Wie Waſſer bin ich hingegoſſen (Milchſtraße, Eridanus) und alle meine Gebeine ſind auseinander.“ So ſoll das Ineinanderſpielen von Irdiſchem und Himmliſchem, wie es der antiken Gottmenſchheitsidee entſprach, ſeine Widerſpiegelung am Himmel ſelbſt finden, indem ſowohl die gefeſſelte und geſchwächte Sonne als auch der Orion dem Menſchenſohne gleicht, der um Hilfe gegen die ihn bedrohenden Gefahren der Winterszeit ruft. Denkt man ſich dem „gekreuzigten“ Orion des 22. Pſalmes die anderen beiden wichtigſten Himmelskreuze ſubſtituiert, das Frühlingskreuz mit dem Widder (Lamm) und das Herbſtkreuz mit dem darunter befindlichen Becher (Schädel) der Jungfrau, dem Haar der Berenike (Magdalena), ſo habe man alle Momente der „via dolorosa“ am orientaliſchen Sternenhimmel beiſammen. Damit iſt, meint Drews, ein feſter Punkt gewonnen, von welchem aus ſich die urſprünglich aſtrale Beſchaffenheit der übrigen Geſchichte Jeſu von ſelbſt ergibt, und der augenfällige Beweis erſcheint geliefert, daß der Kern der Jeſusgeſtalt ein rein aſtraler iſt.

Dieſer Beweis, den Drews in einem „Nachtrag“ liefert, iſt doch etwas raſch gelungen und die Sache wird dadurch nicht ſolider, daß der Leſer gebeten wird, dieſe Theorie am Sternenhimmel nachzuprüfen. Schade (oder auch wieder gut), daß dieſer Gedanke Drews erſt nach Vollendung ſeiner „Chriſtusmythe“ gekommen iſt. Denn dadurch wird eigentlich der philoſophiſche Unterbau, den Drews für ſeine Theorie geliefert hat, überflüſſig und gerade die Hervorkehrung dieſer ſpekulativen Grundfragen iſt das Verdienſt von Drews. Hier muß auch der Kampf ausgefochten werden, und wenn Drews nicht ohne Grund ſich beklagt, daß die Theologen auf die entſcheidenden philoſophiſchen Fragen mit ihrer Kritik bisher noch kaum geſtoßen ſind, ſo hat die Theologie wohl ein noch größeres Recht den Vorwurf zurückzugeben, wenn nicht bloß Drews auf dem ureigenſten Gebiete der Theologie wie ein Souverän ſchaltet, ſondern auch ſonſt unſere Philoſophen (wie Auguſt Meſſer) im Kleide dieſer Souveränität ſich gefallen, ſobald ſie über ein theologiſches Buch geraten. Soviel kann man zugeben: Das Werk von Drews iſt, wenn auch auf ganz falſchem Fundament gebaut, die Frucht ernſter Arbeit und hat ſchon jetzt das Verdienſt, ernſte Arbeit angeregt und in einer glaubensarmen Zeit das Intereſſe der Menſchheit dem höchſten aller Probleme in früher

nicht geahnter Weiſe zugewendet zu haben. Wenn aber Drews mit William Benjamin Smith, dem bekannten amerikaniſchen Erfinder des „vorchriſtlichen Jeſus“, meint, die Mythentheorie liefere den neuteſtamentlichen Schriften Ton und mache ſie zu Marmor: Neuer Lebenslauf beginne mit hellem Sinne und neue Lieder tönen herauf! – ſo iſt dieſe Hoffnung eitel.

Das neuteſtamentliche Jeſusbild iſt – von der religiöſen Seite ganz abgeſehen – ſchon literariſch-äſthetiſch dadurch himmelhoch über die antike Literatur erhaben, daß es über dem trüben Nebelmeer der Mythologie zum erſten Male den unvergleichlichen Sonnenglanz einer göttlichen, jugendfriſchen Perſönlichkeit entfaltet. Es könnte alſo durch das trübe Licht der Mythologie nichts gewinnen. Noch weniger kann der vielgerühmte „mythologiſche Chriſtus“ dem modernen Menſchen bieten. Als Gerhart Hauptmann in ſeinem „Emanuel Quint“ zum erſten Male dieſen mythologiſchen Chriſtus mit allen Mitteln moderner Kunſt ausgeſtattet vorführte, da erklärte ein ſo moderner Kritiker wie Heilborn:

„Das iſt nicht der Heiland, der in Heines Nordſeebildern in wallend weißem Gewande über die Meere ſchreitet mit dem flammenden Sonnenherzen, ſondern ein kaltes, froſtiges Nebelgeſpenſt. Das iſt nicht Chriſtus, ſondern – Rübezahl.“

14. Das individualiſtiſche Jeſusbild und Frenſſens Hilligenlei.[1]

Neben dem ſozialiſtiſchen Chriſtusbild ſteht in der modernen Literatur als deſſen Gegenſtück das individualiſtiſche Jeſusbild. Macht erſteres im Sinne Hegels die Herrſchaft der Idee geltend mit Ausſchluß der Perſönlichkeit, ſo will letzteres in Kantſchem, bezw. neukantianiſchem Sinne jede Idee ausſchließen und nur die Perſönlichkeit gelten laſſen. Den philoſophiſchen Unterbau für das individualiſtiſche Jeſusbild, ſoweit dieſes überhaupt den geiſtigen Strömungen der Zeit einzuverleiben verſucht wurde, hat Albrecht Ritſchl geliefert durch eine eigentümliche Verſchmelzung neukantianiſcher Erkenntnistheorie mit jener von Hermann Lotze. Echt kantianiſch war der Verſuch, der Vernunft die Türe in das Heiligtum der Religion zu ſchließen, indem man auf letztere die formaliſtiſche Seite der Kantſchen Vernunftkritik anwandte. Das Weſen der Religion ſollte ganz und gar in der Form des geiſtigen Prozeſſes liegen, nicht in irgend einem logiſch-hiſtoriſchen Inhalt einzelner Lehren. Letztere mögen wohl mit der Form des Prozeſſes zuſammenhängen, wie in der

[1]) Vergleiche des Verfaſſers Schrift „Der geſchichtliche Chriſtus und die moderne Philoſophie“ S. 172–186.

Körperwelt Stoffmiſchung und Kriſtallform. Allein wer weiſe dieſen Zuſammenhang nach und was werde es hier erſt für Erſcheinungen des Iſomorphismus geben? Man dürfe alſo den Kern der Religion nicht in gewiſſen Lehren ſuchen, ſondern in der Erhebung des Gemütes über das Wirkliche, in der Schaffung einer Heimat des Geiſtes. Die geläutertſten Formen rufen noch weſentlich dieſelben pſychiſchen Prozeſſe hervor wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge und man werde mit aller Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen. Als unerreichtes Muſter hiefür ſtellt Lange die Art hin, wie Schiller in ſeinem „Reich der Schatten“ die chriſtliche Erlöſungslehre zu der Idee einer äſthetiſchen Erlöſung ſublimiert habe. Der Glaube werde hier zur Flucht in das Gedankenland der Schönheit, eine Flucht, die zwar nur befreiende Augenblicke gewähre, der aber das Ziel der Vollendung in der Himmelfahrt des Herakles winke.

Nach Kant bleibt ſtets ein großer Widerſpruch zwiſchen der vollendeten und eigentümlichen Natur eines Ganzen und der annähernden Erklärung desſelben aus ſeinen Teilen. In dieſem Widerſpruch, ſagt der Neukantianismus, ſpiegelt ſich die Organiſation unſerer Natur, welche uns die Dinge ganz, vollendet, gerundet nur auf dem Wege der Dichtung zeigt, ſtückweiſe, annähernd, aber relativ genau auf dem Wege der Erkenntnis. Alle weltgeſchichtlichen Irrungen ſtammen aus der Verwechslung dieſer Vorſtellungsweiſen, indem man entweder die Dichtungen d. h. die Offenbarungen der Religion als abſolute Wahrheiten mit den Wahrheiten der Erkenntnis in Konflikt geraten ließ, oder ihnen überhaupt keine Stelle im Bewußtſein der Völker geſtatten wollte. Alle Dichtungen und Offenbarungen ſind einfach falſch, ſobald man ſie nach ihrem materiellen Inhalt mit dem Maßſtabe der Erkenntnis prüft. Sie haben ihren Wert nur als Bild, als Symbol eines jenſeitigen Abſoluten, als Stellvertretung der vollen Wahrheit, welche wir gar nicht erkennen können. Die Religion eint ſich in ihrer klaſſiſchen Zeit mit der Kunſt, nicht mit dem Wiſſen. Dort liegt der wahre Wert der Vorſtellungen in der Form, gleichſam im Stil der Vorſtellungsarchitektur und in dem Eindruck dieſer Vorſtellungsarchitektur auf das Gemüt. Hier dagegen ſollen die Vorſtellungen materiell richtig ſein. In den Ideen der Philoſophie und Religion haben wir ein Bild der Wahrheit, welches ſie uns ganz vor Augen ſtellt, aber ſtets ein Bild bleibt, wechſelnd in ſeiner Geſtalt, ein Bild freilich, welches von den Menſchen höher geſchätzt wird als die nächſte Wirklichkeit, die ihren ganzen Wert nur von dem Lichte erhält, das die Strahlen jenes Bildes über ſie verbreiten. Die Dogmen der Religion in den Zeiten, wo die Dome emporwuchſen oder die gewaltigen Melodien des Kultus entſtanden, ſind nur umſchreibende Ausdrücke des Gemüts für den ſtärkeren Zug des Herzens zu dem lebendigen Quell der Stärkung, der aus der göttlichen Ideenwelt herabfließt. Die Form des geiſtigen Lebens iſt es, die über das innerſte Weſen des Menſchen entſcheidet. Niemals wird der aufgeklärte Dogmatiker des Egoismus Sympathie empfinden mit den Stillen im Lande, die im ärmlichen Kämmerlein auf den Knien ein Reich ſuchen, das nicht von dieſer Welt iſt, wohl aber mit dem reichen Paſtor, der den Glauben tapfer ſchirmt, der mit ihm in Champagner an-

ſtößt, wenn er ihm bei einer vornehmen Kindstaufe oder bei der feſtlichen Einweihung einer neuen Eiſenbahnlinie gegenüberſitzt. So Albert Friedrich Lange, der Neukantianer und Geſchichtſchreiber des Materialismus.

An dieſer Richtung behagte Ritſchl Eines, der Skeptizismus; Ritſchl wollte ja mit Schleiermacher Religion und Wiſſen völlig trennen; er wollte der Vernunft alle Läden ſchließen, um einzig und allein dem inneren Erleben und ſeinen Lichtſtrömen die Tore des Herzens zu öffnen. Dem ſtanden ſchwere Bedenken gegenüber. Ritſchl legte mit Schleiermacher großes Gewicht auf den religiöſen Gemeinſchaftsgedanken. Dieſer hatte auf Kants Standpunkt keinen Platz. Kant machte die Perſönlichkeit ſouverän. Er deutete die Erlöſung in einen immer neu ſich wiederholenden Vorgang im Inneren des Individuums um. An Stelle des einzigen, geſchichtlichen Prozeſſes des Leidens und Sterbens Chriſti trat ein in allen Menſchen ſich wiederholender, geiſtiger Prozeß. Er hatte damit aus Luther die Konſequenz gezogen, welche ſchon Schwenckfeld zog, indem er klagte, Luthers Glaube ſei noch ein hiſtoriſcher, der „Chriſtum draußen laſſe und nicht weſentlich ins Herz bringe“. An die Stelle des äußeren Chriſtus trat der innere in jedem Menſchen. Eine Kirche als Heilsvermittlerin war überflüſſig.

Andererſeits widerſtrebte es Ritſchl, die Offenbarung mit Dichtung gleichzuſetzen, das Weſen und den Wert der Religion auf den Stil der Vorſtellungsarchitektur einzuſchränken. Hätte Ritſchl bei Kant ſtehen bleiben wollen, ſo hätte er mit Lipſius ſich identifizieren müſſen.

Neben der platoniſchen, ſcholaſtiſchen und Kantſchen Form der Erkenntnis unterſchied Ritſchl deshalb in der europäiſchen Bildung eine vierte Form, jene von Hermann Lotze, und identifizierte ſich mit ihr. Lotze betonte im Gegenſatz zu Kant, die Mannigfaltigkeit unſeres inneren Lebens ſei nicht bloß eine feinere Form des Scheines, ein Farbenſpiel, das der leichteſte Staub des Waſſers über den ſchwerfälligeren Kreuzungen der Fluten entwickle, ſondern es gebe einen ſtillen Punkt wahrhafter Innerlichkeit, für den alle körperliche Bildung nur eine heimatliche Umgebung und alle Unruhe der Veränderung, welche durch die ſichtbare Geſtalt gehe, nur eine wechſelnde Aufforderung ſei, die Einheit ſeines eigenen Lebens in vielgeſtaltiger Entwicklung zu betätigen. Auch Lotze hielt daran feſt, daß die vor uns ausgebreitete Welt nicht eine objektive Welt ſei. Aber er betonte im Gegenſatz zum Neukantianismus die Realität einer wenn auch unerkennbaren objektiven Außenwelt auf das Schärfſte. Der Einfluß eines objektiven Seins iſt es nach ihm, der im Inneren der geiſtigen Weſen jenes Aufblühen einer Welt ſinnlicher Empfindungen verurſacht, welche das größte aller Ereigniſſe überhaupt iſt. Sowie wir aber jede Blüte nach ihrem eigentümlichen Farbenglanz und Dufte ſchätzen, ohne zu verlangen, daß ſie die Geſtalt ihrer Wurzel abbildend wiederhole, ſo müſſen wir nach Lotze die innerliche Welt der Empfindungen nach ihrer eigenen Schönheit und Bedeutung ſchätzen, ohne ihren Wert an der Treue zu meſſen, mit der ſie das Geringere wiederbringt, auf dem ſie beruht. Die leuchtende und tönende Pracht der Sinnlichkeit iſt der Zweck, dem alle jene Veranſtaltungen der Außenwelt dienen, über deren Verborgenſein wir uns beklagen. Aber dieſe Welt der Schönheit

ist scharf geschieden von dem farbenlosen Hintergrund, dem sie entsprießt. Nach dieser Schönheit ringt die Natur, bedarf aber dazu als des edelsten Werkzeuges des empfindenden Geistes, der in der Pracht der sinnlichen Anschauung das ausdrücken kann, was alle Bewegungen und Geberden der äußeren Welt fruchtlos zu sagen sich bemühten. Die Materie ist nach Lotze ganz wie nach Leibniz nur Schein, dem eine Mannigfaltigkeit übersinnlicher Wesen zugrunde liegt.

Endlich erkennt Lotze auch für den Gottesbegriff eine reale metaphysische Grundlage an, aber mit der gewaltigen Einschränkung, daß die Vernunft keine Handhabe hat, den Allgeist zum Gott im religiösen Sinne fortzubilden, daß dies vielmehr Sache des sittlichen Erlebnisses ist. Ritschl findet auch das noch zu viel. Nach ihm ist es ein verirrter, religiöser Trieb, mit Mitteln der Philosophie das oberste Gesetz des Daseins zu finden. Dagegen entnimmt Ritschl aus Lotze ein Hauptmoment seines Systems, das Lustgefühl als selbständiges Motiv der Werturteile. Nur das Gefühl dringt zu den höchsten Werten vor. In der dritten Auflage seines Hauptwerkes erklärt Ritschl es als Grundverbrechen der Scholastik, daß sie Gott mit dem metaphysischen Welterkennen erreichen wollte. Die Gottesidee ist kein Akt theoretischen Erkennens. Die Religion hat nichts mit Wissen zu tun, sondern ist Stellung des Herzens zum weltregierenden Willen.

Auf diesem Fundamente hat Ritschl zum ersten Male das individualistische Jesusbild errichtet. Jesus wird von allen Ideen, selbst der Messiasidee, losgelöst und das Christentum erklärt aus dem weiter nicht zu definierenden Eindrucke seiner Persönlichkeit. Da die Religion nicht in einer Idee, sondern in einem irrationalen Erlebnis liegt, so kann die Bedeutung des Religionsstifters nur die sein, daß er das schöpferische Nacherleben dessen, was der Kern der Religion ist, in anderen anregt. Da nicht eine Idee das Vehikel dieses Erlebnisses ist, vielmehr die Idee völlig irrelevant ist, so kann das Vergänglichste oft die größten, wertvollsten Wirkungen hervorbringen. In diesem Sinne ist nun nach Ritschl die einzige Quelle der Offenbarung die Person Christi. Das Gewissen ist nicht eine allgemeine Offenbarungsquelle, sondern Gewohnheitsregel. Der Kern der ganzen Offenbarung in Christus besteht darin, daß Gott die Liebe ist (1. Joh. 4, 8, 16). Das direkte Objekt der Sündenvergebung ist nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde. Der Gotteskindschaft kann man nur gewiß sein als Glied der Gemeinde. Weil Christus vollendete Offenbarung der göttlichen Liebe ist, darf die Gemeinde ihn als Gott beurteilen; er hat damit Gottes Selbstzweck zu seinem eigenen gemacht.

Ritschl griff dadurch gewaltig in die Bewegung seiner Zeit ein, daß er von dem gezeichneten Standpunkte aus die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Biographie Jesu bestritt. Den vollen Umfang seiner geschichtlichen Wirkung könne man nur aus dem Glauben der Gemeinde an ihn erreichen. In Form einer Biographie (Strauß) sei die Zerstörung der religiösen Geltung Jesu unternommen worden.

Ritschl zieht insoferne die richtige Folgerung aus dem deutschen Idealismus, daß er sagt, alle seine Systeme hätten gezeigt, daß vom Christentum aus allein die Lösung des Weltproblems möglich sei, daß es

deshalb apologetiſch wertlos ſei, die Übereinſtimmung des Chriſtentums mit einer philoſophiſchen oder juriſtiſchen Weltanſchauung zu erweiſen.

In der Idee vom Reiche Gottes lenkte Ritſchl von Kant zu Luther zurück. Hatte er in der erſten Auflage noch die ganze Menſchheit als Reich Gottes anerkannt, ſo ließ er in der dritten die ſittlichen Gemeinſchaften der vorchriſtlichen Zeit nicht mehr als Vorſtufen des Reiches Gottes gelten, ſondern ſagte: „Alle Liebe von Menſchen entſpringt aus der Offenbarung in Jeſus Chriſtus!“ So trennte er im Sinne Luthers und in ſcharfem Gegenſatze zu Kant Religion und Sittlichkeit und ließ letztere erſt auf ſpäteren Stufen zu erſterer hinzutreten. So hatte ſchon Melanchthon in den Loci Theologici geſagt, Gott habe Schatten von Tugenden nur äußerlich auf die (heidniſchen) Völker geſtreut wie Schönheit, Reichtum und ähnliche Gaben.

Dieſer edelſte Zug in Ritſchls Auffaſſung wurde in ſeiner Schule nicht feſtgehalten, indem die aus derſelben ſich abzweigende religionsgeſchichtliche Forſchung in den edelſten Gedanken Jeſu nur heidniſche Erbſtücke ſehen wollte und will. Am meiſten hat zur Befeſtigung des individualiſtiſchen Jeſusbildes beigetragen Ritſchls Schüler Adolf Harnack, der unbeſtritten bedeutendſte proteſtantiſche Theologe der Gegenwart. Soweit er auch durch ſeine vorwiegend geſchichtliche Richtung von Ritſchl weggeführt wurde, ſeiner großen Dogmengeſchichte liegt Ritſchls Chriſtologie als der architektoniſche Aufriß zugrunde. Nach Harnack iſt die größte Leiſtung Luthers die, daß er den geſchichtlichen Chriſtus zum einzigen Prinzip für die Erkenntnis Gottes gemacht habe. Damit habe er die Wurzeln des alten dogmatiſchen Chriſtentums zerſchnitten. Die höchſte Bedeutung Luthers ſei, daß er mit der Vorſtellung gebrochen habe, als ſetze ſich das religiöſe Leben aus hiſtoriſchen und ſakramentalen Akten zuſammen, die Gott wirkt und in Bereitſchaft hält, und aus ſubjektiven Akten, die irgendwie Sache des Menſchen ſind. Das religiöſe Erlebnis ſo zu beſchreiben, heiße ihm ſeine Kraft nehmen und es der Vernunft ausliefern. Das Evangelium ſei für Luther der im Herzen an der Perſon Chriſti wiedergeborene Gott.

Ganz im Sinne Ritſchls iſt nach Harnack das Grundlegende im Chriſtentum das religiöſe Erlebnis Jeſu. Metaphyſik und Pſychologie können zur chriſtlichen Erkenntnis nichts beitragen. Nun kann nicht mehr im Sinne Hegels von der Dogmengeſchichte als einer Selbſtbewegung des Begriffes die Rede ſein. So farbenprächtig und intereſſant Harnack das Ringen des griechiſchen Geiſtes mit dem Evangelium darſtellt und obwohl er die radikalere, religionsgeſchichtliche Auffaſſung, welche letzteres ſelbſt aus allen Winkeln und Ecken des Orients zuſammengefloſſen ſein läßt, noch ferne hält, ſo iſt doch ſein Standpunkt radikaler als der des früheren Kritizismus. Nach dem Ritſchlſchen Religionsbegriff iſt das Dogma in ſeiner Wurzel vergiftet, weil jede Einordnung des religiöſen Erlebniſſes in verſtandesmäßige Kategorien eine Trübung und Fälſchung des religiöſen Gehaltes iſt, indem die Vernunft niemals bis an den Kern der Religion heranreichen kann. Daher iſt das dogmatiſche Chriſtentum nicht ein Fortſchritt in der Entwicklung der Idee, ſondern grundſätzlicher Abfall von der Reinheit der Religion.

Noch weiter als Harnack haben die anderen Vertreter des individualiſtiſchen Jeſusbildes von Ritſchl ſich entfernt. Eine tiefere philoſophiſche Grundlage haben ſie nicht gewonnen, auch Troeltſch nicht, der Anſchluß an Eucken ſuchte, aber das Chriſtliche in Ritſchls Auffaſſung völlig abſtreifte und bald über die Theologie völlig hinausgetrieben wurde. Dieſe weitere Verflachung dieſer individualiſtiſchen Theologie bietet uns hier kein Intereſſe, wiewohl gerade dieſe Verflachung es war, welche auch in die Literatur eindrang und auf dieſem Gebiete zur Kataſtrophe für das individualiſtiſche Jeſusbild im Sinne der liberalen Theologie wurde.

Zum Gegenſtand des Intereſſes in allen Bildungskreiſen der Nation wurde die chriſtologiſche Frage, nachdem die Geſtalt Jeſu in der modernen Dichtung plötzlich allgemein ſich eingebürgert hatte, durch Frenſſens Hilligenlei (1906). Daß ein dichteriſches Talent unter dem Aushängeſchild der individualiſtiſchen Theologie Schiffbruch gelitten hat, wurde als Kataſtrophe nicht bloß dieſer Theologie, ſondern eines geſchichtlichen Jeſus überhaupt aufgefaßt, und die Rieſenauflage von Hilligenlei öffnete der raſch nachfolgenden Kritik die Tore für die Meinung, daß ein geſchichtlicher Jeſus aufzugeben ſei und die moderne Welt ſtatt deſſen an den goldenen Kern des Mythus ſich halten ſolle. Bernouilli ſah die Geburtsſtunde der modernen Chriſtlichkeit, wie er das plötzlich erwachte Intereſſe für die hiſtoriſche Menſchlichkeit Jeſu von Nazareth nennt, in dem Schnittpunkt zweier ſich kreuzender deutſcher Geiſtesbewegungen, in dem Zuſammenſtoß einer evangeliſch-theologiſchen Schulgründung mit einer deutſchnationalen Erhebung. Albrecht Ritſchl habe durch ſeine Enthegelung und Kantiſierung der Theologie die dogmatiſche Form der Chriſtusdoktrin geſprengt und die Glaubenslehre den Werturteilen ausgeliefert. Gleichzeitig gärte in der Nation die leidenſchaftliche Liebe zu dem abgedankten Altreichskanzler Bismarck. Die Perſon macht die Religion — ſo verkündete Ritſchl. Dabei bot ſich dem Volksgemüt der Anblick einer ſchon bei Lebzeiten ins Legendenhafte und Mythiſche aufragenden großartigen Perſönlichkeit. Dieſe Verbindung von Kyffhäuſerſtimmung und Ritſchlianismus, Fackelzugsqualm und unklar vorwärtsdrängendem Ideenſturm habe ſcharenweiſe junge, religiöſe Geiſter mobil gemacht. Die Bismarckwallfahrten der neunziger Jahre wurden eine Schule für Heroenkult, der andererſeits an der Carlyleverehrung in Göttingen ſich entzündete. Die individualiſtiſche Auffaſſung Jeſu ſei, ſo folgert der Kritiker, ein Stück Patriotismus, angewendet auf ein Stück Frömmigkeit, alſo ein Echo, nicht ein Impuls.

Daß Hilligenlei, bemerkt Bernouilli mit einem gewiſſen Recht, mit dem zwiſchen die Erzählung eingekapſelten Leben Jeſu in der Verkaufskurve der modernen Theologie als Rekord notiert, ergibt ſich aus ſeinen hunderttauſend Käufern und dem nach der üblichen Schätzung zehnfach größeren Leſerkreis. Auch mag man zugeben, daß Frenſſen ein leidenſchaftlich überzeugter, feurig durchdrungener Apoſtel einer neuen Jeſusgläubigkeit iſt, und daß er wohl deshalb die Schranken auch des bisher größten Auditoriums geſprengt hat, in dem je Chriſtlichkeit literariſch doziert worden iſt. Allein die Frage iſt: Hat ſich Frenſſen mit Recht in dem Nachwort der individualiſtiſchen Jeſusauffaſſung verſchrieben? Frenſſen verſichert, daß ſein Kunſtwerk auf langjährige Studien und gewiſſenhafter

Benutzung der Ergebnisse der gesamten wissenschaftlichen Forschung aufgebaut sei. „Es war eine Zeit fröhlichen, heißen Fleißes; unter dem Hohn und Zorn der Dunkelmänner, unter dem Jammern ängstlicher Gemüter haben tapfere deutsche Gelehrte jahrzehntelang gearbeitet, ob sie wohl die Dornenhecke durchbrechen könnten, hinter der durch zweitausend Jahre der Held verborgen schlief. Wach auf, wach auf, treuer Held! Und allmählich, da viele Treue und Wahrhaftige an der Arbeit waren und sich die Hände reichten, sahen wir seine Seele; und sechs oder sieben der wichtigsten Stationen seines Lebens wurden sichergestellt, und er stand da, ein Mensch . . . Deutsche Forschung hat der Kirche die Geheimnisse aus dem Leibe gerissen . . . Wie hat deutsche Wissenschaft Licht geworfen über viel, viel Dunkel!“

Nun ist kein Zweifel, daß Frenssens Hilligenlei trotz der Million Leser ein kritisches Fiasko erlebt hat. Von den entgegengesetztesten Standpunkten aus ist dies konstatiert worden (Adolf Bartels, Kunstwart 19, 9, Leo Berg, Lit. Echo 8, 2 usw.). Bernouilli, welcher das Talent des Dichters hoch feiert und seinem Werke zugesteht, daß es eine hochaktuelle Kulturkrisis erster Ordnung punktiert, sieht in der wirklichen Leistung Frenssens nur den bejammernswertesten Karrendienst, anachronistischen Frondienst. Man sehe diese uralten, herbhäutigen, rauhschaligen Evangelienperikopen wie auf dem Spulenband herangleiten, eine um die andere sich um die Walze der Paraphrase schieben und als polierte Plattitude auf der anderen Seite ihres Weges weiterziehen. Den einzigen Moment, der eine scharfe Profilierung gestattet hätte, das Zeugenverhör bei Cäsarea Philippi, vergesse der Dichter. Die zwei ersten Drittel des Ganzen sähen einer frivolen Travestie verzweifelt ähnlich. An Stelle des im evangelischen Texte in der Ursprache vorgeführten Aufschreies der Gottverlassenheit bringe der Dichter einen ärztlichen Totenschein, eine minutiöse, medizinische Diagnostizierung. Die Wunder des öffentlichen Lebens werden nachträglich als Ausgeburt erregter Jüngerherzen eingeflochten, wie er schon andere in der frei erfundenen Kindheitsgeschichte vorgelagert hatte. „Warum dichtet er nicht wirklich? Er speist uns und sich mit erdachtem Leben ab, genau wie der deshalb so scheel angesehene vierte Evangelist, und bringt uns um die Fülle des geschauten Lebens, von dem die Synoptiker überquellen.“

Wenn man sieht, wie von der Orthodoxie auch solche moderne Stimmen über Hilligenlei als Eideshelfer gegen die individualistische Theologie zitiert werden, so muß man vor allem sich fragen, was diese modernen Menschen wollen, wenn sie versichern, auch durch ein so fatales Literaturunglück wie das Frenssens, der nur dadurch lehrreich geworden sei, daß er in die Grube fiel, lasse sich die menschliche Freude zumal des Deutschen an Jesus nicht vergällen. Nicht etwa, daß das Wunder aus dem Leben Jesu entschwindet, grämt natürlich diese modernen Menschen, sondern daß die „lebendige, wildwachsende Religion, wie sie im halbdunklen Dickicht des Volksgemüts nistet“, entfernt werde. Von Frenssen erwartete man, daß er aus „dem blauäugigen, feuerblonden Friesenschlag, jenem ungebrochensten Germanentum, auf dem eben nur ein paar Jahrhunderte kirchliches Christentum als leichte Tünche liegen“, einen blauäugigen, feuerblonden Heiland-Herzog hätte herauswachsen lassen —

prachtvoll, herrlich! Bernouilli verargt es dem Dichter von Hilligenlei, daß er in ſeinen Autorenkatalog nicht einen jener frieſiſchen Großbauernſöhne aufgenommen, welche durch die dunkle, durchſichtige Decke des dünnen, blanken Eiſes in eine grünliche, unermeßlich gähnende Tiefe ſtarren, in der es von unbewältigten und undeutbaren Geſtalten wimmelt, nämlich Bernhard Duhm, der für das Verſtändnis der Propheten und der Vulgärreligion am meiſten geniale Intuition hinzugebracht hat. Wäre Frenſſen bei ihm in die Schule gegangen, dann hätte er den hiſtoriſchen Jeſus als den geſehen, der er, wenn man ſchon auf geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit dringt, am allereheſten geweſen ſei, nämlich als den Ekſtatiker und Viſionär. Wohlverſtanden ohne jeden Hinblick auf den johanneiſchen Chriſtus; allein nur das ſynoptiſche Bild verpflichte uns, ihn ſo zu ſehen. Denn wenn auch für unſer Urteil „der Herr über die Geiſter", der er für ſich und ſeine Leute war, unter die Rubrik des pathologiſchen Hyſterikers fallen müſſe, ſo ſei einmal für dieſes ſelbe moderne Urteil eine ſolche leibliche Anomalität eher ein Merkmal für genialiſche Anlage als dagegen, und ſodann werde eben die Fülle menſchlicher Herrlichkeiten, wie ſie aus ſeinen Reden ewig zum Menſchenherzen ſpricht, die Fremdheiten, die Lücken, ja die Unmöglichkeiten ſeines Erdenlebens für eine Nachfolge in unſeren Tagen als Nebenſache zurückdrängen. Wie alſo hätte Frenſſen es anſtellen ſollen? Jeſus konnte unſerem modernen Empfinden näher treten, wenn er als Schaffender verſtanden wurde, als der Produktive, der eine angehäufte, tote Überlieferung zu neuem Leben erweckte, als der wähleriſche, ſenſitive, impreſſioniſtiſche Ausleſer, der in den weichen Teig der geiſtigen Volksgüter eingriff, ballend und knetend formte, Worte prägte, Geſtalten ſchuf und darüber zum unerhörteſt einfachen Künſtler wurde, den je die Erde trug.

Noch deutlicher wird die ganze Auffaſſung durch den Hinweis Bernouillis auf die wunderſamen Chriſtusmenſchlichkeiten, welche bei Johannes mit im Strafwinkel ſtehen, in den er von den Modernreligiöſen verwieſen ſei. Und was ſind dieſe Chriſtusmenſchlichkeiten? Nicht etwa die tiefmenſchliche Erregung des Gemütes am Grabe des Lazarus und andere Züge, in denen ſelbſt die Tübinger Schule den warmen Pulsſchlag eines lebendigen Herzens unter dem vorgeblichen, goldenen Panzer der Logosidee herausfühlte, ſondern die Brüskierung der Mutter zu Kana, der Joh. 15 im Rebengleichnis in einer an das moderne Raſſenproblem anklingenden Deutlichkeit ausgeſprochene Begriff herber, unerbittlicher Züchterſtrenge uſw. Dergleichen dürfe nicht einfach übergeſchluckt werden, weil es nicht ſtichhaltiges Faktum oder Diktum, ſondern ſpekulative Folgerung ſei. Pſychologiſcher gehe man doch zu Werk mit einem religiöſen Erlebnisbegriff im Sinne Eckeharts und der deutſchen Myſtiker. So könne Religion, ſtatt zu einem Produkt, zur Schöpfung werden. Sagen doch die Modernſten: „Wie kann ein Perſönlichkeitskultus Früchte bringen, da er doch, auch wenn er hiſtoriſch iſt, und ſo vollkommen der verehrte Heros ſein mag, immer nach außen und nicht nach innen führt?" Indeſſen will Bernouilli noch nicht für die pantheiſtiſche oder für die atheiſtiſche Form des neuen, nachchriſtlichen Lebensglaubens ſich entſcheiden.

Was von einer Seite aus, für welche die Wahl nur ſchwankt zwiſchen atheiſtiſcher oder pantheiſtiſcher Weltauffaſſung, der Vorwurf der Antimodernität und Talmimodernität gegen eine theologiſche Richtung für einen Sinn hat, iſt klar. Es iſt hier von jener Modernität die Rede, welche Schopenhauer in unſere Literatur gebracht hat, der ja Pantheiſt iſt, aber den Namen gründlich verabſcheut, weil derſelbe noch an den „alten lieben Gott" erinnere. Ein bleibender, guter Kern des Lebens wird nicht anerkannt; daher ſchwindet alles Intereſſe am Tatſächlichen und Geſchichtlichen: nur ein äſthetiſches Intereſſe beſteht, kein Offenbarungs- und Erlöſungsintereſſe. Daher iſt es ganz gleich, ob die Geſchichte Jeſu Wirklichkeit gehabt hat oder nicht; dieſe Frage überhaupt aufzuwerfen, iſt unmodern. Noch unmoderner iſt es, die Perſönlichkeit Jeſu noch jetzt fortleben zu laſſen und ſie deshalb modern zu färben, um die Einſtrömungsſtelle ihres geſchichtlichen Lebens in unſer eigenſtes Seelenleben zu malen. Das alles iſt Unſinn; denn ewige Perſönlichkeitswerte gibt es nicht, ſondern individuelle Augenblickswerte. Die Perſönlichkeiten ſind ſelbſt nur Kräuſelungen und Schattierungen der Wellen auf dem Meere. Hat alſo Jeſus wirklich gelebt, dann kann nicht die Frage ſein, ob in ihm ewige Offenbarungswerte aufgebrochen ſind, ſondern dann intereſſieren nur die archaiſtiſchen, realiſtiſchen Züge an ihm, die Quaſten und Falten ſeines Gewandes, um an Keims hier zutreffendes Bild zu erinnern. Höchſtens intereſſiert noch das Ballen und Kneten in den geiſtigen Volksgütern. Denn der Allgeiſt iſt es ja, der im Mythenſtrome ſeine Gedanken durch die Völker wälzt.

Warum freilich ein pantheiſtiſches Sichverſenken in einen dunklen, unbewußten Weltgrund von vornherein künſtleriſcher ſein ſoll als ein Lebensdrama von der furchtbaren Tragik des bibliſchen Chriſtusbildes und mit dem Hintergrunde eines lichten, liebeſprühenden göttlichen Lebensozeans, iſt hier nicht auszumachen. Wenn aber die proteſtantiſche Orthodoxie in dem Vorwurf der Antimodernität gegen die individualiſtiſche Theologie ſich mit dem modernen Empfinden verbinden will, ſo hat das keinen Sinn. Für die Modernen hat ein geſchichtlicher Chriſtus von vornherein kraft ihrer philoſophiſchen Vorausſetzungen keinerlei Intereſſe. Die Orthodoxie, wenn ſie auch das Zutrauen in die geſchichtliche Methode nicht gewinnen kann, muß doch die Geſchichtlichkeit Jeſu unbewieſen vorausſetzen. Daß aber die individualiſtiſche Theologie, ſo extrem ihre Negation vielfach iſt, dennoch die wenigen feſten Grundlinien, die ſie am Leben Jeſu gelten läßt, in ſorgfältiger Arbeit ſicher und unverwiſchbar herausgearbeitet hat, läßt ſich nicht leugnen, und die ganze Drewsdebatte der letzten Jahre bildet nur einen einzigen großen Beweis dafür. Wer wollte z. B. leugnen, daß das feſte, hiſtoriſche Geſtein, welches ſelbſt Renan in der 13. Auflage ſeines Lebens Jeſu im vierten Evangelium aufgezeigt hat, einen ſoliden Damm gegen die allegoriſche Verflüchtigungsmanie gebildet hat? Und daß gerade die religionsgeſchichtliche Forſchung vielfach eine Unbefangenheit des Urteils gegenüber der Orthodoxie wahrt, zeigt das Beiſpiel Heitmüllers, der zugeſteht, daß die katholiſche Sakramentsauffaſſung ſchon vollſtändig bei Paulus ausgebildet iſt.

Darf nun Hilligenlei mit Recht den Anſpruch erheben, die allgemeine

Formulierung eines von Gelehrtengenerationen erzielten Kulturreſultates zu ſein? Iſt dieſes Jeſusbild das der individualiſtiſchen Theologie? Kai Jans ſieht nach der Verſuchung Jeſus „am Felſenhang kauernd, ein armer, einſamer, von ſchrecklichen Zweifeln zerriſſener Menſch, ein Menſch in allerſchwerſter Not“. Ja von dieſem Menſchen weiß der Dichter, wie oft große Gefahr war, daß derſelbe den Vater in den Himmeln verriet, und daß er zwar als derſelbe ſtille Handwerker in ſein Dorf zurückkehrte, aber nun ein Menſch mit zerſtörter, zerriſſener Seele und von Gewiſſensbiſſen verwüſtetem Innenleben. Der wilde, irdiſche Reichsglaube des Volkes wühlte und zerrte an dieſem Jeſus. In keinem Punkte ſoll dieſes Menſchenleben über Menſchenmaß hinausgehen! Und das ſoll die Quinteſſenz der individualiſtiſchen Theologie ſein? Das trifft doch nicht einmal auf das Jeſusbild von Strauß alles zu, geſchweige denn z. B. auf Keim (welche beide Frenſſen gar nicht kennt), oder Harnack oder Tröltſch.

Bernouilli geſteht ſelbſt, daß Hilligenlei eigentlich nicht der individualiſtiſchen Theologie entſproßt ſei, ſondern ſchon vor 30 Jahren hätte geſchrieben ſein können. Alb. Schweitzer meint, ſchon anfangs der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, nach Weißes Kritik der evangeliſchen Geſchichte, hätte dieſes Jeſusbild ſeinen richtigen Stand. Allein eine Wiſſenſchaft, welche von Strauß nichts gehört hat, paßt auch dorthin nicht. Das Programm zu Hilligenlei liegt vielmehr in der Mitte der alten Aufklärung vor Kant, ſpeziell in dem Buche des Reimarus: „Vom Zweck Jeſu und ſeiner Jünger.“ Dieſer hatte ja Jeſus zum Agitator degradiert, der zur politiſchen Erhebung ſeiner Nation halb aus Berechnung, halb aus Schwärmerei, auf keinen Fall ohne Beimiſchung von Ehrgeiz und Herrſchſucht, der Meſſiasrolle ſich bediente, in der Durchführung dieſer Pläne aber verunglückte. Dieſe ältere Auffaſſung iſt ja nicht unverändert durch die Zeit des deutſchen Idealismus und die Straußſche Kritik hindurchgegangen; an Stelle der Berechnung iſt der pathologiſche Glaube an die mit jedem Tage vom Himmel erwarteten Engellegionen getreten. Geblieben aber iſt die Wendung, daß nach der großen Täuſchung Jeſus notgedrungen ſein Reich an ſeine dereinſtige Wiederkunft geknüpft habe.

Alſo Frenſſen und ſeine modernen Kritiker wollen das nämliche, nur erſterer einen Jeſus, „der grübelt und geſtaltet“, Bernouilli einen, der im Volksgeiſte „ballt und knetet“. Letzterer meint nun, wenn Hilligenlei mißlungen ſei, ſo liege das im Verſäumnis des Dichters, das der individualiſtiſchen Theologie eigene, moderne, ſenſitiv-impreſſioniſtiſche Weſen, das ſie als neuer Zuwachs vor dem alten, religiöſen Liberalismus auszeichnete, zu ſtudieren. Er halte ſich nicht an das vielleicht Lagarde’ſche oder Carlyle’ſche oder Nietzſche’ſche in ihr. Er habe diejenigen von ſeinen jüngeren Gewährsmännern, die ihm als Schüler von Wellhauſen und Duhm recht wohl das Ohr hätten öffnen können für die Unterſchwingungen und Halbtöne, die man hier mithören müſſe, geleſen, als leſe er ſie nicht. Auch ſonſt ſpricht Bernouilli von den differenzierten, modern benervten, feinhörigen, jungen Begabungen, auf deren Talenten das gegenwärtige Anſehen der modernen Theologie beruhe. Als das eigentliche Schibboleth dieſer Modernen bezeichnet er, daß ſie ein Leben Jeſu für unmöglich erklären.

Daraus erhellt zur Genüge, was modern in dem hier in Betracht kommenden Sinne ist. Der Begriff ist ein Zwitterding, wie es nur aus der ganzen Entwicklung der philosophischen Systeme bezw. ihrer Stellungnahme gegenüber dem Christentum, verständlich ist. Einerseits soll zum Begriff der Modernität gehören eine überstrenge, geschichtliche Methode, welche die Unerreichbarkeit des historischen Untergrundes der Evangelien behaupten müßte. Andererseits soll modern sein eine Ableitung der Person Jesu aus rein natürlichen, gewöhnlich menschlichen, ja pathologischen Voraussetzungen. Also einerseits ein Verzicht auf die Maßstäbe der Geschichte, andererseits die Anwendung dieser Maßstäbe in einem ganz bestimmten, konkreten Sinne. Diese beiden Elemente sind es, welche als konsequenter Skeptizismus und als konsequenter Eschatologismus den Marsch der bisherigen modernen Theologie flankiert haben, die aber nach Alb. Schweitzer jetzt ihre Vereinigung vollzogen haben und die Entscheidungsschlacht herbeiführen wollen. In William Wredes „Messiasgeheimnis in den Evangelien" (1901) und Alb. Schweitzers „Messianitäts- und Leidensgeheimnis" (1901) und „Von Reimarus zu Wrede" (1906) sind diese beiden modernen Elemente zu Ende gedacht. Letzterer bezeichnet es als übereinstimmendes Ergebnis der beiden extremen Richtungen, daß Markus, die älteste erhaltene Quelle, von einem historischen Pragmatismus nichts weiß, daß die Markusperikopen nicht zusammenhängen. Die Zusammenhangslosigkeit rührt nach beiden Auffassungen davon her, daß zwei Darstellungen des Lebens Jesu sich ineinanderschieben, eine natürliche und eine gewollt übernatürliche. Das Dogmatische, das in die Schilderung hineinrage und um die Geschichte sich nicht kümmere, sei das Messiasgeheimnis. Bis hieher gehen die beiden modernen Richtungen einen Weg. Nun folgt die Scheidung. Die eschatologische Lösung erhebt mit einem Schlage die „widerspruchsvolle" Markusdarstellung zur Geschichte; die literarische betrachtet die Messiasidee selbst als Eintrag des Urevangelisten in die Überlieferung von Jesus. Wrede glaubt die Fäden des dogmatischen Einschlages ins Gewebe der Markusdarstellung lösen zu können. Das Markusevangelium als Gesamtdarstellung sei nicht historisch. Es schimmern nur blasse, historische Hintergründe durch. Die Messianität stehe im Leben Jesu wie eine geschlossene Blendlaterne, d. h. die Anschauung, daß Jesus seine Messianität bis zum Schlusse als Geheimnis bewahrte, habe die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge bei Markus gesprengt. Wie die Wurzeln des Brombeerstrauches den Fels zerreißen, so vermochte der Trieb bei Markus, das unmessianische Leben Jesu messianisch zu gestalten, den geschichtlichen Stoff nicht zu überwältigen.' Bei Bruno Bauer ist es der Evangelist, bei Wrede die Tradition, welche geheimnisvolle, fremde Fäden in die Überlieferungsmassen sendet. Letzterer glaubt sogar die Kristallisationsgesetze des Erzählungsstoffes aufzeigen zu können. Alles Unerklärliche wird auf das Geheimnis der Messiasverhüllung zurückgeführt.

Ganz anders Schweitzer. Das Dogmatische ist nach ihm das Historische. Das Chaotische in den Berichten beweist, daß hier die vulkanische Natur eines unermeßlichen Selbstbewußtseins die Ereignisse durcheinander geworfen hat. Hatte Oskar Holtzmann (1903) die Messiasidee bei Jesus im Zustande der Ekstase hervorbrechen lassen, so läßt Schweitzer beständig

die Posaune des vom Himmel fallenden Gerichts in den Ohren Jesu ertönen. Seine Ethik ist nur Interimsethik, das Vaterunser nur Interimsgebet bis zum Eintritt der Katastrophe. Die rebellische Realität zwingt Jesus sein ideales Programm umzugestalten. Nicht allgemeine Buße, sondern sein Tod soll jetzt das Ende herbeiführen. Mit Recht hat H. Holtzmann hervorgehoben, daß eine solche Blindheit Jesu gegen alle Bedingungen und Bedürfnisse einer ihn umgebenden und umdrängenden Wirklichkeit identisch mit der von modernen Hypothesen geforderten pathologischen Veranlagung Jesu wäre, und Jülicher sagt zutreffend, daß eine solche Seelenverfassung ein Zutrauen zu dem so schwer Enttäuschten auch sonst nicht dulden würde. Das Resultat ist dann, daß dieser Jesus mit seinem eschatologischen Fanatismus unserer Zeit ein Fremdling oder Rätsel ist, daß er nicht modern ist. Aber dennoch soll er in unserer Welt etwas sein, weil eine gewaltige, geistige Strömung von ihm ausgegangen ist und auch unsere Zeit durchflutet. Diese Tatsache soll unabhängig von historischer Erkenntnis sein. Nicht der historisch erkannte, sondern nur der in den Menschen geistig auferstandene Jesus könne unserer Zeit etwas sein und helfen. Nicht der historische Jesus, sondern der Geist, der von ihm ausgeht, sei der Weltenüberwinder. Das Ewige der Worte Jesu bestehe darin, daß sie aus einer eschatologischen Weltanschauung herausgesprochen sind, für welche die damalige irdische Welt schon nicht mehr existierte. Sie passen daher in jede Welt. Denn sie machen den, der nicht daran deutelt, geschickt, in seiner Zeit schlichte Kraft Jesu zu sein. „Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft wirken, kämpfen und leiden dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erleben, wer er ist . . .“

Was ist also dieser Weisheit letzter Schluß? Die weltgeschichtliche Wirkung Jesu ist nach diesem extremen Eschatologismus eingehüllt in Formen, die uns schlechterdings ungenießbar sind, welche dem modernen Empfinden widersprechen. Mit einer Art, welche der Laie eben nur als „fixe Idee“ bezeichnen wird, soll Jesus sich in den Gedanken verrannt haben, daß, noch ehe der Same jenes Jahres still in der Erde zur Ernte reifen werde, das Reich Gottes in Gestalt eines Engelheeres vom Himmel hereinbrechen und ihn zum Könige machen werde. Und diese Wahnidee soll die zeitgeschichtliche Prägung sein für schöpferische, religiöse Originalität; in Jesu Bewußtsein soll unmittelbar eins gewesen sein, was sich für die geschichtliche Analyse differenziert hat, theokratische und ethische Gottessohnschaft. Jesu Messiastat bedeutet dann ein Erleben Gottes, aus der Gegenwart in die Zukunft projiziert. Dieses unmittelbare, ungehemmte Erleben Gottes auf dem Gemütsgrunde kam in ganz beschränkten, ja falschen Vorstellungsformen Jesu selbst zum Bewußtsein und seinen Zeitgenossen zur Mitteilung. Daß Jesus so, wie L. von Sybel es ausdrückt, an seiner Mission scheitern mußte, verschlägt nichts. Eine breite Strömung in der modernen Jesusforschung kommt hier der „eschatologischen Schule“ entgegen. Hat doch Wellhausen das Wort geprägt, daß der Eindruck von Jesu Laufbahn darauf beruhte, daß sie, kaum begonnen, jäh abgebrochen wurde, und Holtzmann hat dies so gewendet, daß der Messianis-

mus Jeſu die Gelegenheitsurſache zur Entſtehung einer erſten, chriſtlichen Theologie wurde, die in Jeſu zeitlichem Untergange das zugkräftigſte Anſchauungsmaterial für ihre oberſten Gedanken finden ſollte. Und nicht bloß ſoll die Wirkung Jeſu gerade auf ſeinem „Scheitern“ beruhen, ſondern gar nicht anders möglich ſoll ſie geweſen ſein. Daher auch die Angſtfrage bei einzelnen Modernen nicht ausgeblieben iſt, was geſchehen wäre, wenn Jeſus „geſiegt“ hätte, wie das Gottesreich in einem Winkel des römiſch-griechiſchen orbis terrarum ſich geſtaltet hätte.

Es ergibt ſich alſo folgendes Fazit aus dem Streit über Modernität der Jeſusauffaſſung: Als modern gilt es, daß man mit Wrede darauf verzichtet, in den neuteſtamentlichen Quellen auf einen hiſtoriſchen Kern zu ſtoßen, daß wir vielmehr in der älteſten Quelle den nackten Ausdruck von Gemeindeanſchauungen, aber keine wirkliche Anſchauung von einem geſchichtlichen Leben Jesu vor uns haben, daß wir „darauf verzichten, noch irgend einen Fetzen eines echten Jeſuswortes im Texte zu ſuchen oder gar noch einen urſprünglichen Sinn des Echten von dem bei Markus überlieferten Sinn zu unterſcheiden.“

Auf dieſer ihrer Spitze kippt die moderne Auffaſſung um. Mit Schweitzer ſagt ſie, daß wir von wenigen Perſönlichkeiten des Altertums ſo viele hiſtoriſche Nachrichten und Reden beſitzen wie von Jeſus. Er ſtehe viel unmittelbarer vor uns als Sokrates, weil er von literariſch unbegabten Chriſten, Sokrates von ſchöpferiſchen Schriftſtellern gezeichnet ſei.

Was iſt dieſen beiden Grundrichtungen gemeinſam, daß Bernouilli in einem Atemzuge beides als modernes Kriterium bezeichnen kann, den Verzicht auf ein geſchichtliches Verſtändnis Jeſu und ein Begreifen des hiſtoriſchen Jeſus als Viſionärs und Ekſtatikers, alſo ein geſchichtliches Verſtändnis aus nicht bloß zeitgeſchichtlichen, ſondern pathologiſchen Elementen? Beides widerſpricht ſich doch kontradiktoriſch und trifft nur in einem Punkte zuſammen, in der radikalen Eliminierung des Übernatürlichen, welches doch unlösbar mit den neuteſtamentlichen Darſtellungen verbunden iſt. Modern iſt alſo die philoſophiſch dogmatiſche Grundvorausſetzung, daß das Wunderbare in den Quellen entweder als Dichtung des Gemeingeiſtes oder als geſchichtliches Delirium Jeſu ſelbſt erklärt und ſo entwertet werden muß. Die Frage, ob das individualiſtiſche Jeſusbild modern iſt, beantwortet ſich alſo folgendermaßen: Soweit Harnack, Troeltſch und andere über die Aufklärung hinausgehen und auf Grund eines den deutſchen Idealismus des 19. Jahrhunderts überwindenden Perſönlichkeitsbegriffes in Jeſus eine tranſcendente Gottesoffenbarung anerkennen, ihn nicht bloß mit dem alten theologiſchen Liberalismus als Offenbarer allgemein menſchlicher, alſo immanenter Vernunftwahrheiten gelten laſſen, iſt dieſe Auffaſſung nicht modern. Daher die Gegnerſchaft der Hartmannſchule.

Etwas anderes iſt die Frage, inwieweit die moderne Leben-Jeſu-Forſchung für das Programm von Harnack und Troeltſch wirklich in Anſpruch genommen werden kann. Man hat darauf hingewieſen, wie z. B. bei Haſe ſeit der erſten Auflage ſeines Lebens Jeſu (1829) bis in die ſiebziger Jahre in den verſchiedenen Auflagen das Übernatürliche in der Perſon Jeſu immer mehr zuſammenſchmilzt, wie ihm immer mehr ferne

Gebirge als weiße Wolken ſich erweiſen. Noch anſchaulicher wird dies, wenn man neuere Vertreter des Individualismus neben Strauß ſtellt. Obwohl dieſer nach Abzug des Wunderbaren in den Quellen nur wenige einfache Linien der Wirklichkeit noch zurückbleiben ſieht, und obwohl er, hierin programmatiſch der nachfolgenden Kritik die Wege weiſend, den Satz aufſtellt, daß die Vorſtellung von der Sündeloſigkeit Jeſu für jede geſchichtliche Darſtellung tötlich ſei, tritt er doch für die Tatſache einer ohne gewaltſame Kriſen in helleniſcher Ungebrochenheit verlaufenden inneren Entwicklung Jeſu ein. Die Narben dieſer Kriſen, meint er, wären ſonſt in einer gewiſſen Härte, Herbe und Düſterkeit lebenslänglich zurückgeblieben. Solche Narben, wie ſie Strauß noch nicht finden konnte, hat nun Jülicher (Kultur der Gegenwart 53) wirklich entdeckt in peſſimiſtiſch düſteren, ja harten Worten Jeſu, in dem unbillig ins Schwarz gezeichneten Bilde der Phariſäer: „Das ſind Narben, die den Krieger bisweilen entſtellen, aber doch nicht ſchänden." Frenſſen überſetzt dies ſo: „Seine Natur war nicht ganz frei vom Böſen." Er irrte nach Weinel, aber zum Teil gerade aus glühendem und gutem Herzen.

Noch weit verfänglicher als die Art und Weiſe, wie man kritiſcherſeits die Farben menſchlicher Flecken aus den evangeliſchen Berichten zu preſſen ſucht, iſt die programmatiſche Feſtlegung auf den Kanon, daß als hiſtoriſcher Ausgangspunkt zunächſt nur das zu gelten habe, was der von den Quellenberichten dem Helden der Geſchichte bezeugten Verehrung zuwiderläuft. P. W. Schmiedel baute auf dieſen Kanon die „neun Grundſäulen eines wahrhaft wiſſenſchaftlichen Lebens Jeſu". Nur ſolche Stellen läßt er als Grundſäulen gelten, welche von einem der drei Synoptiker übergangen oder umgeändert ſind, was ohne weiteres als im Intereſſe der höheren Würde Jeſu geſchehen angenommen wird. Zwei Vorausſetzungen ſind mit einer ſolchen Poſition gegeben, welche mit jeder wirklichen Geſchichte unvereinbar ſind. Erſtens die Tendenzkritik, welche eine grundſätzliche Fälſchung in den Quellen annimmt. Wie weit dieſe Auffaſſung führt, hat die Tübinger Schule gezeigt. Zweitens involviert jene Poſition einen Satz, gegen den noch Strauß ſich ſo ſehr wehrte, der aber hier zum Grundſatz erhoben wird, daß nämlich die Kritik überhaupt das Große nivellieren müſſe. Nach dieſem Grundſatze müßte man überall annehmen, daß alles Bedeutende und Sinnreiche, nicht etwa bloß das Wunderbare, ſondern auch das ganz Natürliche, für erſonnen zu gelten habe, daß das Leben eines bedeutenden Mannes erſt von dem Witze ſeiner Volksgenoſſen, in deren Munde er fortlebt, mit einer Maſſe von Pointen, bedeutenden Situationen, ſinnreichen Sprüchen ausgeſtattet wird. Es läuft ein ſolches Verfahren, bewußt oder unbewußt, darauf hinaus, die Bedeutung der Perſönlichkeit, und eben damit die Bedeutung der Tat, der Geſchichte, im geiſtigen Leben zu verkennen, wie es ſeit Spinoza das Beſtreben des alles verſchlingenden, Perſönlichkeit vernichtenden Pantheismus iſt. Philoſophiſch iſt ein ſolches Verfahren nur begründet, wenn das Große, welches rein als Tat einer Perſon erſcheint, in der Zeit und im Volke vorbereitet, wenn das ſcheinbar Unmittelbare in Wirklichkeit vermittelt, das Plötzliche tatſächlich ein Allmähliches war. Philoſophiſch unberechtigt dagegen iſt die Methode der

„Grundsäulen“ in Schmiedels Sinn, wenn das Große, welches natürlich auch in den Quellen den Widerschein der Verehrung erkennen läßt, nicht notwendig auf Rechnung des in Zeiten und Völkern waltenden Allgemeingeistes zu setzen ist, wenn dieses Große und Neue also nicht notwendig und immer allmählich entsteht, sondern wenn es auch in der Geisterwelt Blitze, neue, überraschende Schöpfungen gibt, und wenn auch hier das Höchste oft plötzlich und gewaltig erscheint, hervorgegangen aus geheimnisvollen, göttlichen Tiefen.

Nicht modern also ist das individualistische Jesusbild, sofern die Vertreter desselben mit Harnack und Troeltsch nicht müde werden zu betonen, daß es sich in der Religion um Ideen handelt, welche in all ihren großen Quellpunkten ohne Reflexion und Grübeln, ohne Ableitung und berechenbare Notwendigkeit aus den Tiefen des Lebens hervorbrechen, um eine Wechselwirkung mit einer übersinnlichen Welt, die in beständiger, innerer Bewegung uns trägt und aus den Tiefen unseres Lebens alle großen Überzeugungen hervorquellen läßt, daß es insbesondere in der Person Jesu um einen schöpferischen Durchbruch der transcendenten Gottheit sich handelt. Entgegengesetzte moderne Elemente gelangen dagegen in der individualistischen Jesusforschung zur Geltung, insoferne praktisch, soweit es sich um Einzeltatsachen von intellektuell formulierbarer Art handelt, ein Hereinbrechen einer transcendenten Kausalität nicht gelten gelassen wird, sondern alles an der Person Jesu nach den Gesetzen der immanenten Entwicklung geschieht und ein Widerstreben gegen diese Gesetze Grund genug ist, um ein Ereignis auf Rechnung der Gemeindedogmatik zu setzen. Modern und mit dem beschriebenen Religionsbegriff philosophisch unvereinbar ist es deshalb, wenn die ganze Richtung der modernen Theologie mit Troeltsch eine entschlossene Durchführung des Gesetzes der K o r r e l a t i o n will, d. h. die restlose Erklärung der Religion und des Christentums aus der Summe der innerweltlichen Entwicklungsfaktoren. Modern ist es, wenn Harnack und Troeltsch es als ausgemacht hinstellen, daß vor der historischen Kritik jede einzelne Tatsache unsicher sei und dadurch der Zusammenhang des religiösen Glaubens mit allen einzelnen Tatsachen gelockert werde. Daß dieser Standpunkt nicht rein historisch, sondern durch philosophische Voraussetzungen bedingt ist, beweist doch der Umstand, daß Historiker wie der Altmeister S y b e l an der Möglichkeit absoluten, geschichtlichen Wissens festhielten. Modern endlich ist es, wenn P. W. Schmiedel sagt: „Meinem innersten, religiösen Besitz würde kein Schaden geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus gar nicht gelebt habe . . . Ja ich könnte eine Klärung der Frage, worauf sich eigentlich unser Gottesglaube gründe, davon erwarten, wenn es eines Tages ganz unglaubhaft würde, daß Jesus gelebt habe.“ Bernouilli hat mit Recht es als den religiösen Standpunkt der Modernen umschrieben, daß sie die Erlösung nicht in einer möglichst restlosen Kongruenz der Religiosität mit einer kritischen Erkenntnis erblicken, sondern sich fragen: „Wie kann ein Persönlichkeitskultus Früchte bringen, da er doch, auch wenn er historisch ist und so vollkommen der verehrte Heros sein mag, immer nach außen und nicht nach innen führt?“

Unmodern also ist es und eine Aufhebung aller im modernen Leben

vorherrſchenden, philoſophiſchen Vorausſetzungen, wenn die individualiſtiſche Theologie das religiöſe Leben der Gegenwart auf einen geſchichtlichen Jeſus als ſeine Quelle zurückführt, ſtatt jeden Menſchen zur abgeſchloſſenen, ihre religiöſen Bedürfniſſe aus ſich ſelbſt befriedigenden Monade zu machen. Modern dagegen und mit dieſer Prämiſſe unvereinbar iſt es, wenn dieſelbe Theologie einem hiſtoriſchen Skeptizismus huldigt und ſo die Brücken zum hiſtoriſchen Jeſus wieder ſelbſt abbricht. Unmodern iſt es, wenn ſie in Jeſus einen Durchbruchspunkt eines tranſcendenten, abſoluten, freibewußten Geiſteslebens ſieht und darauf die normgebende, religiöſe Bedeutung Jeſu gründet. Modern iſt es, wenn ſie die Perſon Jeſu doch wieder reſtlos unter die hiſtoriſchen Geſetze der Analogie und Korrelation ſtellt. Zwar iſt ſie dabei geneigt, der Inkonſequenz zu entgehen durch die von Leibniz entlehnte Ausrede, es handle ſich bei Jeſus um einen Aufbruch aus dem durch ewigen Akt geſetzten höheren Quellgebiet der menſchlichen Natur. Allein ſchon Keim mußte einräumen, daß eine ſchlechthinige Präſtabilierung mit einem lebendigen Begriff Gottes und der Welt ſtreitet.

So ergibt ſich uns zum Schluß die Alternative: Entweder muß die individualiſtiſche Theologie den chriſtlichen Gottesbegriff aufgeben, oder ſie muß die Möglichkeit gerade des heilsgeſchichtlichen, chriſtlichen Wunders zugeben und dann ihre Leben-Jeſu-Forſchung auf ganz andere Grundlagen ſtellen. Bleibt ſie bei ihrer Nivellierung der chriſtlichen und heidniſchen Offenbarungen beharren und leugnet ſie ſomit die Möglichkeit ſpezifiſch heilsgeſchichtlicher Wunder, dann erfolgt die religiöſe Berührung mit dem Zentrum der Welt nicht in Jeſus von Nazareth, ſondern in jedem Einzelgeiſte. Dann fällt die religiöſe Bedeutung Jeſu dahin, und ein Gott, der ſich nur auf dieſe allgemein menſchliche Weiſe, nicht aber auf ſpezifiſch chriſtliche, heilsgeſchichtliche Weiſe zu offenbaren vermag, iſt der Gott des Monismus.

15. Rudolf Euckens Neuidealismus und das Chriſtentum.

Profeſſor Eucken in Jena, ſeit mehr als einem Menſchenalter der Träger des Idealismus an der Seite Häckels, der Träger des Nobelpreiſes, welcher Philoſophen ſelten zuteil wird, iſt ſeit Wundts Tode wohl die ausgeprägteſte Charaktergeſtalt in der heutigen philoſophiſchen Welt. Wie tief derſelbe in ſeinem Ausgangspunkte in Kant und den Idealismus verſtrickt iſt, wird durch nichts klarer erwieſen als durch ſeine Stellung zum Wahrheitsproblem. Mit Kant leugnet er die Fähigkeit der Vernunft, aus der objektiven Welt das Daſein Gottes zu erſchließen. Der alte Begriff der Wahrheit, ſo meint er, als einer Übereinſtimmung von Erkennen und Wirklichkeit ſei für die nachkantiſche Menſchheit unwiderbringlich dahin. Alle Brücken zwiſchen Seele und Außenwelt ſind ab-

gebrochen. Deshalb müſſe der Aufbau einer neuen Wirklichkeit rein vom Inneren ausgehen. Die Wahrheit iſt ein Streben des Lebens zu ſich ſelbſt, ein Suchen des eigenen Weſens. Wahrheit iſt Übereinſtimmung mit ſich ſelbſt, ein Sichzuſammenſchließen, Unabhängigwerden und Selbſterhöhen des ſonſt zerſtreuten und gebundenen Lebens. Eucken gibt zu, daß dieſe Auffaſſung Kants das Erkennen zunächſt tief herabſetzt und zu verflüchtigen droht. Allein er ſieht in Kants Philoſophie, welche den Menſchen das Hauptproblem des Lebens nicht mehr in ſeinem Verhalten zur Umgebung, ſondern in dem zu ſich ſelbſt d. h. zu der in ihm gegenwärtigen Geiſteswelt finden lehrt, eine gewaltige Konzentration auf die Innerlichkeit und eine ſichere Befeſtigung in der Innerlichkeit. Die Entdeckung einer geiſtigen Tiefe, ja eines Reiches abſoluter Werte in der Seele des Menſchen bewirke eine weite Erhebung über das Eng- und Kleinmenſchliche. Niemand habe mehr als Kant die Ehrfurcht vor dem, was im Menſchen iſt, geſteigert. Nur Plato ſei an Tiefe und Kraft ihm ebenbürtig. Allein Eucken will über Kant hinaus. Sofern das Kantſche Syſtem das Subjekt völlig von der Außenwelt ablöſt, kennt es nur eine relative Wahrheit, die unwahr wird, ſobald ſie über ihren Sonderkreis hinausreichen will. Auch ſich ſelbſt iſt der Menſch nur Erſcheinung und vermag deshalb nirgends zu letzter Tiefe durchzudringen. Sein ganzes Leben erhält einen Oberflächencharakter und die Wendung zum Subjekt wird zum Verzicht auf alle und jede abſolute Wahrheit. Am deutlichſten iſt dies in der Dogmatik und Chriſtologie von Lipſius, wo durch die Behauptung, daß unſere religiöſen Vorſtellungen, weil auf dem transſubjektiven Gebrauch der Verſtandeskategorien beruhend, nur Symbole der Wirklichkeit ſeien, evident gemacht wird, daß ſie auch völlige Illuſionen ſein können. Eucken will deshalb, daß die Wendung zum Subjekt eine entgegengeſetzte Richtung nimmt als ein Durchdringen zu letzten Tiefen und eine Erhebung in eine Welt abſoluter Wahrheit.

Eucken iſt nun der Meinung, daß dieſe Wendung nicht mit Fichte und Hegel auf dem Wege verſucht werden darf, daß das Denken zur ſchöpferiſchen Werkſtätte der Wirklichkeit gemacht wird, indem aus ſeiner Bewegung nicht bloß die Begriffswelt, ſondern auch die ganze Natur und Geſchichte fließen ſollen. Das kosmiſche und das menſchliche Denken dürfen nach Eucken nicht identifiziert werden. Nicht ein urſprüngliches Denken oder ſchöpferiſches moraliſches Handeln wirkt in uns, ſondern der Halt muß geſucht werden in einem jenſeits aller ſeeliſchen Vermögen liegenden Geiſtesleben; in uns ſteigt dieſes neue Geiſtesleben auf. In unſer zeitliches, ſinnliches Sein ragt die ideale Welt des Geiſtigen und Ewigen herein, welche eine Umwälzung unſeres Lebens bedeutet.

Eucken verwirft nachdrücklich die pantheiſtiſchen Strömungen der Gegenwart, deren vager Gefühlsenthuſiasmus die großen Gegenſätze nur zu verſchleiern, nicht zu überwinden vermöge. Allein andererſeits fordert er, daß der Menſch das Bei ſich ſelbſt der Wirklichkeit als den Kern ſeines eigenen Weſens anerkenne, daß das Allleben im Menſchen ſich erſchließe und weiterbilde. Wir werden wieder ganz an lutheriſche Gedankengänge erinnert, wenn er Gott in dem Sinne als Alles in Allem erklärt, daß er ſelbſt ſagen muß, ſeine Auffaſſung ſtoße mit der land-

läufigen Art der Religion, welche Gott und Welt wie zwei verschiedene Existenzen zusammenstelle, hart zusammen.

Das Aufsteigen einer neuen Welt bedeutet nach Eucken den Anfang der Religion in ihrer allgemeinen Form. Mit ihr beginnt ein kraftvolles, mutiges Streben zur allseitigen Durchführung der innerlich erlebten Ideale. Allein eine menschliche Geistigkeit, die das Absolute nur in jener allgemeinen Form, in Vernunft, Sittlichkeit und Kultur erfaßt, müßte gegenüber den Widerständen erschlaffen. Es bedarf einer zweiten, tieferen Erschließung der Gottheit, kraft deren wir diese unmittelbar im Gegensatz zur Weltarbeit erfassen; es bedarf neben der allgemeinen einer „charakteristischen Religion", die sich als Geborgensein des Menschen in göttlicher Macht und Gnade kennzeichnet (Wahrheitsgehalt der Religion 320).

Wenn nun Eucken betont, der Fortschritt der universalen zur charakteristischen Religion bekunde sich in einer mächtigen Wendung und Aufwärtsbewegung des Geisteslebens, weil auf dieser Stufe das göttliche Leben nicht durch Vermittlung der Welt an die Seele herantritt, wie bei der universalen Religion, sondern sich ihr unmittelbar erschließt und mitteilt, so möchte ich darin nicht notwendig einen Rückfall in den Bannkreis des idealistischen Pantheismus sehen. Wörtlich sagt Eucken von dem Wesen der Religion: „Das absolute Leben muß nicht bloß mit seinen Wirkungen uns berühren, es muß unmittelbar als Ursache in uns aufleuchten, und zugleich unser eigenes Leben werden . . . Demnach bildet den Kern der Religion, daß der Mensch im innersten Grunde seines Wesens — keineswegs in der ganzen Breite seines Daseins — unter Erhaltung, ja Verstärkung seiner Selbständigkeit in das göttliche Sein erhoben wird, so daß hier das absolute Leben unmittelbar sein eigenes werden kann." (202).

Dieser Gedankengang klingt vollständig an Fichte an, der unter den deutschen Idealisten Eucken am nächsten steht. Will Eucken nicht wie Fichte den zugrunde liegenden paulinischen Gedanken Gal. 2, 20. „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir" ins Natürliche umbiegen, dann haben wir hier einfach den Kern der christlichen Gnadenlehre, welche Eucken allerdings nicht kennt, da er ganz mit Kant und Fichte den Gegensatz sinnlich-geistig an Stelle des Gegensatzes natürlich-übernatürlich setzt, eine Position, welche in letzter Linie abermals auf Luther zurückgeht. Nimmt man aber das, was Eucken von der „charakteristischen" Religion sagt, im Sinne der kirchlichen Gnadenlehre, dann treffen seine Worte das Grundgeheimnis des menschlichen Lebens überhaupt.

Nun würden wir aber weit in die Irre gehen, wollten wir Eucken im Sinne der kirchlichen Lehre interpretieren. Er selbst ist dieser Interpretation überall entgegen. Wichtig ist aber für uns, die Linien aufzuzeigen, in welchen ein so gearteter moderner Denker von der bisherigen Bewegung des Idealismus abweicht und diesem Idealismus eine Richtung zu geben sucht, welche unzweideutig auf die alte christliche Weltauffassung zurücklenkt. Dies gilt vor allem von Euckens Stellung zu jener Geschichtsauffassung, welche ihre Spitze so scharf gegen das Christentum gerichtet hatte. Von allen neueren Philosophen ist keiner der durch den deutschen Idealismus begründeten, einseitigen Geschichtsauffassung mit

klarerem Blick entgegengetreten als R. Eucken. Nur durch die Bewegung der Geſchichte, ſagt er, können wir des Ewigen, in dem unſer Weſen wurzelt, uns voll bemächtigen. Die ewige Ordnung, in der unſer geiſtiges Weſen nach der Grundauffaſſung alles wahren Idealismus gegründet ſein muß, erſchließt uns ihren Inhalt nur durch Arbeit, Kampf und Erfahrung der Geſchichte hindurch. Dadurch wird die begründende Tatſache zum allerſchwerſten Problem. Dieſer Grundauffaſſung entſprechend wird auch die Rolle der Perſönlichkeit in der Geſchichte, zumal in der Religion, hoch eingeſchätzt. Nirgends iſt die Schranke aller Anhäufung von bloßen Durchſchnittsleiſtungen augenſcheinlicher als in der Religion; nirgends erſcheint das Große mehr als ein unmittelbares Durchbrechen, als eine Offenbarung einer höheren Ordnung. Wohl gehört zu ihm eine geſchichtliche Umgebung, welche die nächſte Art ſeines Wirkens eigentümlich geſtalten hilft. Seine geiſtige Subſtanz aber wird damit nicht ein bloßes Erzeugnis der Zeit; eher ſteht ſie zu dieſer in direktem Gegenſatz und erhebt ſie auf eine ihr ſonſt unerreichbare Höhe. In einer Zeit wilder Parteikämpfe und raffinierter Kultur hat Jeſus eine Welt tiefen Friedens und reiner Kindlichkeit nicht nur verkündet, ſondern in ſich verkörpert. Das Große am Großen waren hier nicht einzelne Lehren, Gefühle und Forderungen; alle derartigen Lebenserſcheinungen mochten auch ſonſt in der Zeit vorhanden ſein; von hier aus angeſehen kann das Große eine bloße Zuſammenſtellung ſcheinen, wie kleinkluger Scharfſinn es als ſolche nachzuweiſen nicht müde wird. Aber wenn es gar nichts anders als eine Zuſammenfaſſung war, wie kam es, daß von dem beſonderen Punkte — denken wir nur an die Anfänge des Chriſtentums — eine ſo gewaltige Bewegung ausging, daß hier alte Ideale zerbrachen und neue entſtanden, daß das bisherige Gleichgewicht des Lebens einer Erſchütterung verfiel und die bisherigen Maße unzulänglich wurden, daß eine gewaltige Sehnſucht und eine ſtürmiſche Unruhe über die Menſchheit kam, die nach Jahrtauſenden noch nicht aufhören will? Das bezeugt doch wohl, daß ſich hier neue Tiefen erſchloſſen, neue Bewegungen in Fluß kamen, ja das Ganze einer höheren Ordnung eine wunderbare Nähe und Vertrautheit und zugleich eine überwältigende Kraft und Eindringlichkeit erhielt. Erkennen wir in dem Großen auf religiöſem Gebiete eine unvergleichliche Einheit, die den ganzen Umkreis des Lebens eigentümlich geſtaltet, ſo kann einer ſolchen Ur- und Grundtatſache alle Schärfe der hiſtoriſchen Kritik nichts rauben; dieſe ſelbſt kann ihr Vermögen überſpannen, wenn ſie die Einheit aus der Vielheit, das Beiſichſelbſtſein aus ſeiner Umgebung, das Schaffen aus ſeinen Bedingungen ableiten möchte, wenn ſie überſieht, daß die einzelnen Stücke des Scheiterhaufens zuſammenleſen noch nicht den Funken des Geiſtes erzeugen heißt, der allein ihn in Flammen zu ſetzen vermag. Alles in ein einziges Kauſalgewebe bringen, das bedeutet mit ſeiner Nivellierung des Daſeins eine Zerſtörung nicht nur der Religion, ſondern aller naturüberlegenen Geiſtigkeit und damit aller echten Geiſteskultur.

In Jeſus tritt uns nach Eucken eine neue Art des Lebens und Seins entgegen, bei der ein einziger Hauptzug, nämlich ein einzigartiges Verhältnis zu Gott, alle Mannigfaltigkeit beherrſcht und geſtaltet. Daß durch

ein bloßes Zusammenrinnen von Meinungen und Stimmungen der späteren Geschlechter, etwa als ein Niederschlag mechanisch sich summierender Massenwirkungen ein solcher Typus des Lebens habe entstehen können, das kann nur behaupten, wer in dem Großen nur eine Ansammlung von Kleinerem sieht und damit seine innere Einheit, seine unvergleichliche Eigentümlichkeit, sein charakteristisches Wesen preisgibt. Ist also ohne irgend welches ursprüngliche Große und irgend welches Schaffen aus Einem Gusse nicht auszukommen, so müßten wir in der Nähe des bisher verehrten, nun aber bestrittenen Großen eine bis dahin unbekannte Größe annehmen, einen verborgenen Stern, der auf jenes andere sein Licht zurückgestrahlt hätte. Wäre dies nicht ein noch größeres Rätsel als das, zu dessen Lösung es dienen soll?

Wird aber in einer anderen Wendung des Zweifels nicht die Zuverlässigkeit der Berichte bestritten, sondern dieses, daß sie uns etwas schlechthin Ursprüngliches ersehen lassen; wird behauptet, daß die Gedankenwelt Jesu kaum irgend etwas völlig Neues, Überraschendes, Frappierendes enthalte, was nicht die Forschung immer mehr als übereinstimmend mit gleichzeitigen oder unmittelbar vorangehenden griechischen und jüdischen Denkern entdecke, so ist damit das höhere Problem aufgerollt, wie sich überhaupt auf geistigem Boden große Leistungen oder vielmehr Schöpfungen zu ihrer Umgebung verhalten. Die Beantwortung dieser Frage hängt weit weniger an der Beobachtung von Punkt zu Punkt als an der prinzipiellen Fassung des Geisteslebens. Wer ihm keine Selbständigkeit zuerkennt und es zugleich den sonstigen Verkettungen des Geschehens einordnet, der wird auch in jenen großen Leistungen nichts wesentlich anderes sehen als ein Mehr des Durchschnitts und Alltags; daß jene Preisgebung der Selbständigkeit einen Verzicht auf alle der menschlichen Meinung überlegene Wahrheit enthält und daß sie den Menschen einem zerstörenden Relativismus preisgibt, ist uns klar geworden. Wer aber jene Selbständigkeit anerkennt und wem sich zugleich das Auge für das Eigentümliche des Großen schärft, der kann über seinen weiten Abstand von allem Durchschnitt der Umgebung nicht im mindesten zweifelhaft sein. Denn es vollzieht eine völlige Umkehrung des gewöhnlichen Standes. Was dort eine bloße Zutat zu einem andersartigen Geschehen bildet, das wird hier als ein völliger Selbstzweck ergriffen und behandelt. Was dort in trüber Vermengung mit anderem und fremdartigem blieb, das gelangt hier zur klaren und kräftigen Aussprache seiner Natur. Was dort über den Punkt der Erscheinung nicht hinauswirkte, das kann hier ins Unermeßliche bewegen und gestalten, das kann, in den Mittelpunkt gestellt, das Ganze der Gedankenwelt verwandeln und das Leben zu neuer Höhe erheben. Wenn nun kühle Beobachter kommen und mit emsigem Fleiße aufspüren, daß für die einzelnen Gedanken sich oft, ja meist, Anklänge, ja Übereinstimmungen bei Früheren nachweisen lassen, stellt das nicht bei der scheinbaren Annäherung die Überlegenheit des Großen erst recht in volles Licht, die ihm eigentümliche Synthese, den unvergleichlichen Charakter, den es dem Ganzen verleiht und womit es auch aus den einzelnen Punkten Größeres macht, die bewegende Triebkraft, die den ganzen Umkreis aus träger Ruhe in Fluß bringt? Was aber für alle Gebiete geistigen Schaffens,

das gilt in ganz beſonderem Maße für die Religion. Denn wo immer ſie in dem echten und ſtrengen Sinne genommen wird, den ſie fordern muß, da befindet ſie ſich in weiteſtem Abſtand, ja in ſchroffem Widerſpruch zum Durchſchnittsleben. Für dieſes Leben iſt ihre unſichtbare Welt eine ferne und mühſam erſchloſſene. So iſt es etwas Gewaltiges und Wunderbares, wenn es gelang, dieſe Umkehrung zu vollziehen und die unſichtbare Welt dem Menſchen glaubwürdig, überzeugend, ja zwingend zu machen, ihr jene überwältigende Einfalt und Nähe zu geben, daß der Menſch für ſie zu leben und zu ſterben vermag. Solche Wandlung hat ſich immer in einzelnen Perſönlichkeiten vollzogen. Daß in dieſer Weiſe Jeſus gewirkt hat, daß er das Unmögliche möglich, wirklich, notwendig machte, das ſteht außer Zweifel.

Hierin möchte ich geradezu die wichtigſte Miſſion der Euckenſchen Gedankenwelt für unſere Zeit ſehen, eine Miſſion, deren letzte Ziele ſchon ſichtbar waren, lange bevor in der Revolution die verborgenen Tendenzen der Zeit zu ſo gewaltigem Durchbruch kamen. In einer Zeit, welche es ſeit Jahrzehnten als ihr Schibboleth verkündet, daß in ihr zum Nutzen und Schaden der Menſchheit die Philoſophie entthront ſei, daß Papyri und Oſtraka das Licht von Oſten bringen und daß ein einziger Inſchriftenfund aus der Zeit des Auguſtus nach der Meinung von Mommſen und Wilamowitz den Glauben und die Geiſtesarbeit von Jahrtauſenden umſtürze, zeigt ſich uns die Philoſophie als Hintergrund der weltbewegenden, religiöſen Frage. *Windelband* hat beredt darauf hingewieſen, daß das geſamte Leben der neueſten Zeit eine völlig veränderte Struktur durch die ſoziale Bewegung erhalten hat. Hegels Wort ſei zur Wahrheit geworden: *Die Maſſen avancieren!* Niemals war der Boden der Überzeugungen, auf denen ſich alle Gemeinſchaft aufbauen ſoll, ſo tief unterwühlt. Der Typus des induſtriellen Daſeins habe ſich auf alle Sphären äußerer und innerer Betätigung ausgebreitet. Wie die Fabrik das Handwerk und der Großhandel den Kaufmann erdrückt, ſo ſei ſelbſt die Wiſſenſchaft auf die Signatur der Maſſenarbeit eingeſtellt. Mit der Nivellierung aller hiſtoriſchen Unterſchiede und der unerhörten Uniformierung des Daſeins, ſo ſagt Windelband mit Recht, entſteht die Gefahr, daß wir das Höchſte einbüßen, was eigentlich erſt Kultur und Geſchichte ausmacht, *Perſönlichkeitsleben.*

Das Gefühl dieſer Gefahr geht in der Tiefe durch das ganze geiſtige Leben der letzten Jahrzehnte hindurch und bricht von Zeit zu Zeit mit leidenſchaftlicher Energie hervor. Was hier Windelband mit Recht als ſchärfſte Signatur des modernen Lebens bezeichnet, iſt nicht eine Ausgeburt des Lebens ſelbſt, wie ſchon ein Vergleich des fröhlichen Glaubens an unbegrenzte Zukunftsmöglichkeiten der Ökonomie mit moderner Kulturüberſättigung zeigt. Dieſe radikale Wendung des modernen Lebens iſt in ihrem innerſten Motiv ein philoſophiſcher Gedanke, der wie ein Sturm die Wogen peitſcht und vielleicht erſt nach Jahrhunderten an den Felſen der Wirklichkeit zerſchellen wird.

Was bisher gegen den aus Hegels Grab gewachſenen Schatten des ſozialiſtiſchen Ideals aus der Tiefe des modernen Lebens ſelbſt heraus ſich geregt hat an heißem Bedürfnis nach innerem Eigenleben, in hef-

tiger Oppoſition gegen das Maſſendaſein, gegen die Erdrückung durch die Maſſe, das findet Windelband mit Recht unzulänglich: ein müdes, verſcheuchtes, in ſich ſelber wühlendes Dekadententum auf dem Gebiete der Kunſt, das ſich erſt allmählich mit dem Lebensblute der ringenden Zeit färbte und dann zur frohen Bejahung der Wirklichkeit, zum übermütigen Spiel der Selbſtgeſtaltung wurde. Dieſes Äſthetentum ſei fortgeſchritten bis zur Willkür und zum Trotz des Eigenſinns, der nur zeigen wollte: So bin ich, ich bin anders als die anderen, ich gebe die Welt, wie ich ſie erlebe, wie ich ſie ſehe, wie ich ſie fühle. Bis zum wertloſen Spiel gleichgültiger Singularität habe ſich dieſer Impreſſionalismus in redender und bildender Kunſt entfaltet.

Aber auch in jener modernen Erſcheinung, in welcher am meiſten gigantiſch das Ringen des Individuums gegen den Druck des Maſſenlebens verkörpert und die heiße Leidenſchaft des Individualwillens zum Leben hervorgebrochen war, in Friedrich Nietzſche, kann Windelband mit Recht die Löſung des modernen Lebensproblems nicht finden. Mit Recht kann er in der ganzen, wuchtigen Darſtellung des Perſonalismus bei Nietzſche durch alle tanzende Fröhlichkeit der Lebensbejahung hindurch nur den erſchütternden Notſchrei des Individuums hören, das es ſelber bleiben, das von der Maſſe nicht erdrückt werden will. In dem gegenwärtigen Zeitgedränge, inmitten der gewaltigen Umwälzung aller Lebensverhältniſſe, worin die Subſtanz unſerer Wertungen in Fluß geraten iſt, fordert er von der Philoſophie eine Beſinnung auf die bleibenden Werte einer höheren geiſtigen Wirklichkeit. „Aus ſolchen Bedürfniſſen heraus haben wir uns in Deutſchland zu den großen Syſtemen des Idealismus zurückgefunden, welche den Glauben an das geiſtige Grundweſen aller Wirklichkeit verkündet haben. Wir ſchätzen an dieſen großen Syſtemen nicht mehr die vergängliche Form ihrer logiſchen Konſtruktion und nicht mehr die abſtrakten Formeln ihrer Metaphyſik. Aber wir haben wieder Verſtändnis gewonnen für die überzeugungsvolle Energie, mit der ſie, und vor allem Hegel, aus der Geſamtheit der hiſtoriſchen Entwicklung den bleibenden Beſtand der Kulturwerte herausgearbeitet und ihre überempiriſche Geltung zum Bewußtſein gebracht haben."

Allein auch nicht dieſe eklektiſche Rückkehr zu den Syſtemen des deutſchen Idealismus kann zum Heile führen; denn die Wege dieſes Idealismus, mit einer beiſpielloſen Energie zu Ende gedacht, haben zur modernen Lebensgeſtaltung geführt, aus der man den Ausweg ſucht. Gerade dieſer Idealismus, ſtatt zur erſehnten Einheit des Wirklichen, zur Quelle aller Harmonie zu führen, hat bei einem unerträglich ſchrillen Dualismus geendet, indem er Intellektualismus und Voluntarismus als unverſöhnliche Mächte neben einander ſtellte und entweder, in ſeichtem Optimismus alle Tiefen des Lebens überſpringend, das Allgemeine und Begriffliche allein als Kern der Welt geltend machte, oder in radikalem Peſſimismus Kultur und Daſein verneinte. Auch die in großem Stile unternommene Hartmannſche Syntheſe zwiſchen den beiden Extremen des Idealismus muß als mißlungen gelten. Während in der theiſtiſchen Auffaſſung im Weltgrunde die beiden gewaltigen Grundkräfte des Geiſtes, Denken und Wollen, ſich in unlösbarer Einheit verſchlingen; während

hier der göttliche Weltplan der reine Ausdruck des heiligsten, göttlichen Willens ist, sind auch im konkret monistischen Weltgrund diese beiden Grundkräfte unversöhnlich auseinandergerissen, wenn auch im Gegensatz zum abstrakten Monismus hier nicht die eine oder andere von beiden glattweg gestrichen wird. Die göttliche Intelligenz ist bei der Schöpfung der Welt auch nach der Auffassung des konkreten Monismus nicht beteiligt gewesen, sondern nur der blinde, von keinem Lichtstrahl erhellte Wille. Indem er das Gegenteil seines Wollens, die Unseligkeit, erreichte, gibt er erst dem Denken, der Idee, Anlaß zur Entfaltung. Allein Aufgabe der Idee ist es, sich gegen den Willen zu kehren und seine unselige Schöpfung aufzuheben. Gerade die vermeintliche Synthese im konkreten Monismus ist es also, welche die Welt vom krassesten Dualismus ausgehen läßt, die sie dann in der Entwicklung durch den tiefsten Zwist bis auf die Grundfesten ihrer Existenz hinein spaltet und die erst im Endziele die Einheit des Seins gewinnen kann — in der Weltvernichtung als höchster Tat der gesammelten und gesteigerten Weltvernunft. Was nützt es dem Menschen, wenn er in seinen Kämpfen und seinem Ringen einen Gott in seinem Inneren empfindet, der sich selbst nicht helfen kann und selbst nach Erlösung schreit?

So kostbare, neue Gedanken deshalb Windelbands Wertlehre für eine Reform der modernen Weltanschauung beibringt, so ist doch ein prinzipieller Fortschritt erst möglich, wo hinter den bezeichneten Dualismus des deutschen Idealismus zurückgegangen wird. Dies ist bei Eucken der Fall. Er verwirft den einseitigen Ausgangspunkt von einer der Hauptseiten unseres Geisteslebens, Wollen oder Denken. Er verwirft die in engerem Sinne idealistische Metaphysik, die bloße Begriffsspekulation eines freischwebenden Denkens über die vorgefundene Welt. Er will eine Metaphysik, welche nicht aus dem bloßen Denken, sondern aus dem ganzen Leben hervorgeht, welche nicht ein Gewebe von Begriffen über die Wirklichkeit stülpt, sondern die Wirklichkeit in ihrer vollen Tiefe für uns zu beleben sucht. Er ist sich bewußt, daß er damit die Wege der großen Kantianer gründlich verläßt. Nur mit Fichte hat er etwas gemein, aber lediglich den Ausgangspunkt: „Nicht weit können wir mit dem gewaltigen Stürmer gehen. Um so entschiedener müssen wir aussprechen, daß sein Ausgangspunkt, sein Grundgedanke eines ursprünglichen und wertschaffenden Lebensprozesses im Menschen auch uns als das Fundament nicht nur aller ausgeprägten Philosophie, sondern aller künftigen Vernunftarbeit gilt."

Ja wenn das Charakteristikum von Euckens neuer Lebensanschauung darin besteht, daß, wie Otto Braun mit Recht behauptet, seine Begriffe überall aus der Wirklichkeit herauswachsen, daß sie an tatsächliche Daten der Erfahrung anknüpfen und ihre Richtigkeit erst dadurch erweisen müssen, daß sie Andeutungen der Erfahrung auf ihr wahres Wesen bringen und zusammenfassen, so liegt hierin ein Zug tiefer Verwandtschaft mit Aristoteles. Das ist der eigentlich gegensätzliche Ausgangspunkt Euckens gegenüber dem deutschen Idealismus. Die Betrachtung des Lebens zeigt Eucken überall die Entwicklung des Individuums zum Mikrokosmos, dessen Streben, das ganze All in eigentümlicher Weise mitzuerleben, den Protest namentlich der sittlichen Persönlichkeit gegen die Verwandlung des Daseins in

einen einzigen Gesamtprozeß. Den Fortschritt der Menschheit sieht er, wie die Darlegung seiner Geschichtsbetrachtung uns oben ergeben hat, an die schaffenden Persönlichkeiten geknüpft. Das Größte der schaffenden Persönlichkeit liegt ihm nicht an äußeren Werken, sondern im inneren Schaffen eines ausgeprägten Lebensganzen. Vor allen anderen Werken steht als die entscheidende Tatsache das Werk des Persönlichseins selber. Eine solche Stellung könnten die Persönlichkeiten nicht in der Entwicklung einnehmen, wenn ihnen nicht eine Weltordnung entspräche, wenn nicht hinter dem Denkprozesse ein All des Persönlichseins aufstiege, ein Einheitspunkt jenseits und über dem kosmischen Prozesse, wenn nur der Prozeß Realität hätte und nicht auch sein Ertrag eine konzentrierte Art der metaphysischen Existenz behielte.

Erreicht so Eucken in klaren Gedankengängen gegenüber dem Pantheismus der bisherigen Philosophie eine ungeheure Annäherung an das Christentum, indem er den Persönlichkeitsbegriff, der im modernen Leben nach seinem Rechte ruft, bis zum Weltgrunde selbst ausdehnt, so steigert sich diese Annäherung noch in der Art, wie er die dem Fluß überlegene Einheit sucht, ohne welche das Wirken der Menschheit, welches eine gewaltige Verzweigung erfahren hat, auseinanderfallen würde. Die Welt, so sagt er, kann auf ihre Tiefe nur geführt werden durch die T a t, aber nicht im Fichteschen Sinn eines absoluten, die Welt produzierenden Ich, sondern „es kommt darauf an, etwas, was in uns steckt, zu voller Selbständigkeit zu erwecken“, „die Zusammenhänge, welche vom Grunde her schon wirken, deutlicher herauszuarbeiten, sie als Gesamtmacht zur Geltung zu bringen“, „damit die Wahrheit der Welt auch unsere Wahrheit werde“. Die Wendung nun, in der Eucken am meisten der christlichen Weltanschauung sich annähert und vom bisherigen Idealismus sich entfernt, ist der Gedanke, den mit Recht Braun als Charakteristikum aus Euckens System herausliest, daß der Mensch nicht in eine geschlossene Welt gestellt ist, sondern daß er berufen ist, am innersten Bestand der Welt, an ihrem Kern und Wesen, die im Geistigen liegen, mitzuarbeiten. Die wahre Wirklichkeit soll erst durch den Menschen und seine Freiheit vollendet werden. Eine prinzipielle Umwandlung ist zu vollziehen, ein neuer Daseinsraum herzustellen; die Welt läßt sich nicht mit einem Schlage auf neuen Boden setzen, sondern es gilt, in unendlicher Tätigkeit alles Sein hinüberzuziehen, das Falsche abzustreifen, das Wahre weiter zu entwickeln, neue Zusammenhänge nach Auflösung der alten zu gewinnen, Sinnloses in Sinnvolles zu verwandeln. Nicht von Haus aus gehören wir einer Welt von Vernunft an, die nur in Anschauung und Genuß zu verwandeln wäre, sondern dazu bedarf es einer Umwälzung des Lebens. Uns umfängt eine Welt von starrer Natur und matter Geistigkeit, eine Welt, die zugleich von menschlichem Scheinwesen durchsetzt ist. Eine Aktivität ohne Befreiung von der gegebenen Welt ist ein Unding. Erreichbar ist eine solche nur aus der lebendigen Gegenwart einer Welt der Selbsttätigkeit. Wie aber sollte der Mensch die letztere sich aneignen, ohne ihr Leben in sein eigenes zu verwandeln? Diese geistige Welt ist nur in keimhaften Anfängen beim Menschen zu gewahren. Diese Ansätze des Geistigen müssen als Hereinragen einer ganzen, neuen Welt des Geisteslebens in

den innerſten Kern des Menſchenweſens gedeutet werden. Dieſe Welt muß unabhängig vom Menſchen eine wahrhafte Form des Seins haben. Die Gegenwart dieſes höheren Lebens, das nach Eucken Perſonalleben vom Grunde der Welt aus ſein muß, bringt uns die Schattenhaftigkeit und Unerträglichkeit des gewöhnlichen Lebens zum Bewußtſein.

Alſo nicht in der Wendung zum Perſönlichen liegt der chriſtliche Zug in Euckens Lebensanſchauung: die hat auch Nietzſche. Aber auch nicht darin, daß er gegenüber Nietzſche, welcher in dem phantaſtiſchen Gedanken einer ewigen Wiederkunft des Gleichen das Verlangen des Individuums nach Zugehörigkeit zum ewigen Urbeſtande der Welt ſtillen will, betont, es ſei keine Wendung zur Perſönlichkeit möglich, bevor nicht dieſer vom All her eine ſichere Grundlage gegeben iſt, bevor nicht in einer Univerſalperſönlichkeit das geiſtige Selbſtleben, die Selbſtändigkeit einer Perſonalwelt jenſeits aller bloßen Kraftentwicklung ſicher geſtellt iſt. Ja nicht einmal die Gewalt, mit der er das Hinauswachſen des Menſchen über die Natur feſtſtellt, die Zartheit, mit der er zeigt, daß in unſerer Seele eine neue Art des Lebens gegenüber der bloßen Natur aufſteigt, iſt der ſpezifiſch chriſtliche Zug an Eucken, ſondern die Energie, mit der er betont, daß die Erſcheinungswelt, welche durch Kants Kopernikustat zur Domäne der Menſchheit geworden war, nicht das wahre Leben und die erſte Wirklichkeit iſt, ſondern daß das Leben umgeſtürzt werden muß, wenn die höhere, geiſtige Wirklichkeit ſich ihm enthüllen ſoll. Während Schelling in Natur und Geſchichte die unmittelbare Werkſtätte des göttlichen Künſtlergeiſtes ſieht; während bei Hegel die Sonne der Weltvernunft ohne unſer Zutun durch die Selbſtbewegung des Begriffes die Menſchheit zur Höhe führt; ja während ſelbſt bei Schopenhauer intereſſeloſes Schauen und Denken vom Elende des Daſeins befreit; während hier allüberall nur von einer äſthetiſchen Weltanſchauung die Rede iſt, baut Eucken die Weltanſchauung auf die ſittliche Tat und trifft ſo mit dem Grundſatze des Evangeliums zuſammen, daß das ewige Leben nur durch Entſagung des Diesſeitslebens, durch eine heroiſche Tat gewonnen werden kann, daß Religion nicht eine freundliche Umſäumung des diesſeitigen Daſeins iſt im Sinne der helleniſtiſchen Lebensauffaſſung.

Gewiß iſt noch weit von dieſem Standpunkte bis zum chriſtlichen Offenbarungs- und Gnadenbegriffe. Allein der Weg zur Wertſchätzung der geſchichtlichen Perſönlichkeit Jeſu iſt damit geöffnet, und wir haben den erſten modernen Philoſophen vor uns, der wahre Herzensſympathie mit Jeſus gewinnen kann.

Nicht die Theologen, ſondern Eucken hat in unſerer gebildeten Welt jene Auffaſſung zerſtört, welche, nach v. Gerdtells treffendem Wort, ſchon durch die Sentimentalität der klaſſiſchen italieniſchen Chriſtusmaler in der Kulturmenſchheit vorbereitet, durch Schopenhauer und Richard Wagner in das Zeitbewußtſein eingebürgert, Nietzſches Antichriſtentum ermöglicht hat. Er iſt nicht müde geworden, darauf hinzuweiſen, daß Jeſus und Buddha himmelweit verſchiedene Welten bedeuten, daß das jugendfriſche Empfinden, hilfsbereite Tun, weltdurchdringende Lieben, der unerſchütterliche Kampfesmut Jeſu der ermüdeten Menſchheit neuen Lebensdrang

eingeflößt, einer greisenhaften Kultur eine Welt voll neuer, frischer Aufgaben entgegengehalten hat: „Die geistige Wirklichkeit, der Lebenstypus, der in ihm durchgebrochen ist und uns von ihm aus in mächtiger, geschichtlicher Verkörperung umfängt, wird nicht zu überschreiten sein. Was immer die Neuzeit an Abweichungen und vermeintlichen Überwindungen gebracht hat, ist in Wahrheit ein Zurückbleiben hinter ihm. Immer noch ist das Christentum uns eine große Aufgabe, eine Höhe, die wir erst zu erklimmen haben.“ Eucken versäumt auch nicht, den inneren Berührungspunkt seiner Philosophie mit Jesus zu markieren: „Niemals in der Geschichte ist die Menschheit zu einer größeren Umwälzung aufgerufen als hier, wo nicht dieses oder jenes in den Verhältnissen, sondern das Ganze des menschlichen Lebens erneuert werden soll.“ „Ein menschliches Dasein schlichtester und einfachster Art, in einem abgelegenen Winkel der Welt verlaufend, wenig beachtet von den Zeitgenossen, nach kurzer Blüte brutal vernichtet. Und doch hat dieses Leben kraft des Geistes, der es erfüllte, die Maße des menschlichen Seins bis zum Grunde verwandelt; es hat, was bisher volles Glück zu bringen schien, unzulänglich gemacht, es hat aller bloß natürlichen Kultur eine Schranke gesetzt, es hat nicht nur alle Hingebung an den bloßen Lebensgenuß zur Frivolität gestempelt, es hat den ganzen bisherigen Lebenskreis des Menschen zur bloßen ‚Welt‘ erniedrigt. Solche Schätzung hält uns fest und will nicht von uns weichen, auch wenn wir alle Dogmen und Gebräuche der Kirche als menschliche Einrichtungen durchschaut haben. So übt jenes Leben immerfort ein Gericht über die Welt.“

Allerdings hat Eucken, durch die liberale Theologie verleitet, den urchristlichen Offenbarungsbegriff abgelehnt und Jesus nur als größten Klassiker edelster Mystik gelten gelassen. Allein es kann sich für die christliche Theologie nicht darum handeln, aus Euckens Religionsphilosophie das zureichende Maß christlicher Dogmatik zu schöpfen, sondern mit Hilfe seiner neuen Gedankengänge sich von jenen Einflüssen des deutschen Idealismus zu befreien, welche zur Krisis des Christentums in der gebildeten Welt geführt haben. Speziell dem katholischen Theologen werden die Verbindungslinien dieser Gedankengänge mit Thomas von Aquin, welche weit zahlreicher sind, als Eucken zugibt, schätzbare Dienste leisten.

Das gilt speziell von demjenigen Begriffe, welcher Eucken aus seinem modernen Gedankenkreise heraus die meisten Schwierigkeiten bereitet, dem der Persönlichkeit Gottes. Thomas sagt in der theologischen Summa I, 29, 3 in corp.: „Persönlichkeit bezeichnet das, was das Vollkommenste in der ganzen Natur ist, nämlich die selbständige Existenz eines vernünftigen Wesens. Es geziemt sich, daß dieser Begriff Person von Gott ausgesagt wird, aber nicht in der nämlichen Weise, wie er von den Geschöpfen ausgesagt wird, sondern auf eine vorzüglichere Weise (excellentiori modo).“ Durch diese Einschränkung begegnet Thomas den Einwänden, welche im 19. Jahrhundert die Philosophie von Fichte bis Hartmann mit solchem Nachdruck gegen die Persönlichkeit Gottes erhoben hat. Auch Eucken schwebt immer der Gedanke vor, als sei ein gewisser Anthropomorphismus von den Begriffen der Persönlichkeit und des Be-

wußtseins untrennbar. So führt er in seiner Schrift „Geistige Strömungen der Gegenwart“ (1920) aus, in der Religion sei die Idee der Persönlichkeit zu Gunsten eines unpersönlichen Geisteslebens oft bekämpft worden, weil mit jener das natürliche Ich des Menschen starr festgelegt und zugleich das höchste Wesen zu menschenartig gefaßt schien. Die Wendung zu einem unpersönlichen Sein mit der Forderung einer völligen Auflösung des Einzelnen in dem Ozean der Unendlichkeit dünkte demgegenüber eine größere, reinere, edlere Denkart. So die pantheistische Spekulation und die Mystik, so die Höhe der indischen Religionen, so Spinoza mit seinem Worte, daß, wer Gott wahrhaft liebt, nicht verlangen könne, daß Gott ihn wieder liebe. Solche Denkweise, bemerkt Eucken weiter, hat ihr Recht in der Abweisung der kleinmenschlichen Daseinsform. Aber in ihrer Behauptung, dem Versinken in den Abgrund der Ewigkeit, kann den letzten Abschluß nur finden, wer dem Geistesleben keine neue, selbständige Wirklichkeit zuerkennt, wem es nur eine Befreiung von den Wirren und Mühen der menschlichen Existenz, von der Unruhe und Flucht der Zeit, von der Enge und Starrheit des kleinen Ich bedeutet, nicht einen Aufstieg und Gewinn eines neuen Lebens. Das Nein anerkennen kann nur eine kontemplative und passive Lebensführung, eine weichere, mattere und schlaffere Denkart. Wo immer das Geistesleben mehr Kraft und Zuversicht aufbringt, da wird es das scheinbar Unmögliche wagen und dem Nein ein Ja entgegensetzen, da wird es die Bahnen betreten, welche die Idee der Persönlichkeit weist. Es wird aber dies Streben stets von der Gefahr eines Zurücksinkens in die natürliche Lebensform begleitet sein. In der Tat pflegt bei den Religionen eine höhere und eine niedere Art durcheinander zu laufen, dort das Aufstreben zu einer neuen Welt, einem neuen Leben und auch einem neuen Gedankenreiche, für welches das menschliche Dasein nicht mehr als Symbole liefert; hier dagegen die Neigung, innerhalb des gegebenen Daseins möglichst gut auszukommen, die neue Welt eine bloße Wiederholung der alten, die höchsten Begriffe menschenartig gestaltet, in dem allen weit mehr eine Festlegung des kleinen Menschen als ein Aufklimmen zu neuen Höhen. Als Abweisung dieser Art mit ihrer Verdunklung des notwendigen Nein ist der Widerstand gegen das Persönlichsein in gutem Recht und gewiß dem Ganzen die weltgeschichtliche Bewegung unentbehrlich. Er geht aber ins Unrecht, wenn er mit der niederen Art auch die höhere verwirft und damit alle Hoffnung eines selbständigen Aufbaues des Geisteslebens aufgibt. An dem Gewinn eines solchen Aufbaues liegt schließlich auch alle Hoffnung einer gründlichen Überwindung des niederen Lebenstriebes. Denn letzthin ist einer Bejahung nur eine Bejahung gewachsen. Alle Stärke der Verneinung, alles Verschwimmenwollen in die Unendlichkeit wird die Selbstsucht nicht so gründlich brechen als die Bildung eines neuen geistigen Selbst mit großen und zwingenden Zielen. So steht hier in Frage, ob das Verlangen nach einer Lebensbejahung sich der bloßen Natur entwinden und der Stufe des Geistes zuführen läßt oder nicht. Beim Nein ist alle Mühe der Lebensarbeit verloren (398 f).

Einen neuen Gesichtspunkt gewinnt Eucken der Frage ab, indem er auf die Geschichte des Begriffes Persönlichkeit eingeht, wobei er letzteren

deutſchen Namen auf Eckhart zurückführt. Das ältere Denken hat Intelligenz, Leibniz Selbſtbewußtſein zum Merkmale der Perſönlichkeit gemacht, Kant habe nach mannigfacher Vorbereitung die ethiſche Bedeutung des Begriffes durchgeſetzt. Perſönlichkeit, ſo führt Eucken aus, iſt einer der Hauptpunkte, welche die neue Denkweiſe zu greifbarem Ausdruck bringen. Sie wächſt bei Kant weit über die bloße Intelligenz hinaus. In ihr erſcheint eine weſentlich höhere, in Freiheit gegründete Ordnung. Perſönlichkeit bedeutet für Kant die Freiheit und Unabhängigkeit vom Mechanismus der Natur, das, was den Menſchen über ſich ſelbſt als einen Teil der Sinnenwelt erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verſtand denken kann und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empiriſch beſtimmbare Daſein des Menſchen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter ſich hat. Als Perſonen ſind Vernunftweſen Zwecke an ſich und dürfen nie als Mittel gebraucht werden. Schelling und der jüngere Fichte hätten, ſo meint Eucken, dieſe ethiſche Faſſung des Perſönlichkeitsbegriffs nach der metaphyſiſchen Seite weiterzubilden verſucht (351 ff). Was nun ſpeziell die Anwendung des Begriffs auf die Gottheit betrifft, ſo habe Auguſtin eine menſchlich perſönliche Faſſung auf der Grundlage einer myſtiſch-ſpekulativen aufgetragen, Gott zugleich als Perſönlichkeit und als abſolutes Sein erklärt. Die mattere Denkweiſe des Mittelalters habe in dem Nebeneinander beider Faſſungen keinen Widerſpruch geſehen. Die Neuzeit dagegen habe energiſch die Geiſter beim Gottesbegriff geſchieden. Was immer dem Zuge der Immanenz folgt und beim Gottesbegriff vornehmlich Univerſalität ſucht, das bekämpft die perſönliche Faſſung der Gottesidee als einen unerträglichen Anthropomorphismus. Der Widerſpruch gegen den Pantheismus dagegen ſtützt ſich in ſeinem Verlangen nach einem lebendigen göttlichen Sein auf die Idee der Perſönlichkeit und gibt dem Worte einen beſonderen Nachdruck. Von Jakobis Geſpräch mit Leſſing über Spinoza zieht ſich der Streit durch das 19. Jahrhundert. Wo immer der Lebensprozeß ſich vorwiegend künſtleriſch und intellektuell geſtaltet, da wird leicht der Begriff der Perſönlichkeit zu eng und zu klein, um das Ganze der Wirklichkeit zu beherrſchen. Wo dagegen der ethiſche Zug die Führung hat, da möchte man den Begriff nicht miſſen, und da ſtrebt man nach einer Faſſung, die auch die Gottesidee zu umſpannen vermag (Lotze und Ritſchl). (1353 ff).

Wer in dieſen und ähnlichen Gedankenreihen Euckens die vorſichtig abwägende Art betrachtet, wird den Eindruck haben, daß der Verfaſſer im Sinne deſſen, was er die „matte Denkart" des Mittelalters nennt, in der Frage der Perſönlichkeit Gottes nur eine Art und Weiſe philoſophiſcher Betrachtung ſehe. Allein trotzdem dringt Eucken mit wachſender Klarheit dazu vor, in der Anerkennung der Perſönlichkeit im Weltprozeß überhaupt und deshalb indirekt auch der göttlichen Perſönlichkeit die conditio sine qua non für einen geiſtigen Lebensinhalt zu ſehen, der für Eucken das höchſte Ziel philoſophiſcher Arbeit iſt.

Wer im Zuſammenhang einer Weltanſchauung für Perſönlichkeit eintritt, ſo führt Eucken in dieſem Sinne aus, der erklärt damit das Geiſtesleben zu keinem bloßen Anhang der Natur, ſondern als eine eigentüm-

liche Art des Seins. Er behauptet, daß er nicht in einzelne Betätigungen oder Vermögen aufgeht, sondern eine ihnen überlegene und sie umfassende Einheit enthält und damit erst ein Selbstleben erreicht. Er behauptet endlich, daß dies Selbstleben kein bloßer Sammelpunkt ihm zugeführter Elemente, sondern selbsttätiger Art ist, eine umwandelnde Kraft an allem Empfangenen übt und das ganze Dasein einer höheren Stufe zuführt. Nur so verstanden bringt Persönlichkeit unserm Dasein etwas wesentlich Neues und rechtfertigt damit die Schätzung, welche viele ihr geben. Nur im Zusammenhang mit einer neuen Stufe der Wirklichkeit kann der Einzelne die Wendung zur Persönlichkeit vollziehen, kann die Menschheit als Ganzes persönliches Leben enthalten. Ja es muß jenes neue Leben, um den Menschen über die naturhafte Ordnung hinauszuheben, die ihn zunächst umfängt und beherrscht, als Ganzes seiner Seele zugegen sein und in ihm wirken. Er muß an einer inneren Unendlichkeit Teil gewinnen, um der äußeren gewachsen zu sein. So handelt es sich bei Persönlichkeit um ein neues Grundverhältnis zur Welt, um eine neue Art des Lebens und Seins. Dann ist aber Persönlichkeit kein fertiger Tatbestand, den der Mensch leicht und rasch sich aneignen könnte, sondern sie bedeutet für ihn eine große und schwere Aufgabe, sie verlangt eine völlige Umwälzung der vorgefundenen Lage. Es steht dabei nicht die Entfaltung und Ausschmückung des natürlichen Selbst, sondern die Gewinnung eines neuen Selbst in Frage. Ja auch innerhalb des Geisteslebens bildet Persönlichkeit einen Anstieg und eine Konzentration, zu welcher erst Erfahrungen und Entscheidungen des ganzen Menschen führen. Das Persönlichsein erscheint als der Höhepunkt einer geistigen Bewegung und zwar als ein solcher, der sie zu einem Ganzen verbindet, indem er die früheren Stufen als beharrende Momente festhält. Demnach ist es nicht sowohl ein fertiger Besitz als ein hohes Ziel, nicht sowohl ein Persönlichsein als ein Persönlichwerden (357).

Um Euckens Stellung zur göttlichen Persönlichkeit allseitig zu illustrieren, müssen wir noch beiziehen, was er über das Problem der Immanenz sagt: Der Gesamtverlauf der Neuzeit zeigt einen Zug zur Immanenz, dessen Eigentümlichkeit durch den Gegensatz zur ausgehenden griechischen Kultur besonders deutlich hervortritt. Das griechische Schaffen trieben die Erfahrungen seiner Arbeit immer weiter über die sinnliche Welt hinaus. Von der Außenwelt, von der die Forschung begann, verlegte sich ihr der Schwerpunkt Schritt für Schritt zurück in die Innenwelt, bis die religiöse Gestaltung der Wirklichkeit bei Plotin die nächste Welt zum bloßen Gleichnis einer unsichtbaren machte. Die Neuzeit verfolgt die gerade entgegengesetzte Richtung. Galt im Mittelalter der religiösen Überzeugung das Jenseits als das wahre Vaterland und gab nur das Verlangen darnach dem Diesseits einen Wert, so bezeichnet den Beginn der Neuzeit das Verlangen, das Wirken des Göttlichen mehr innerhalb der Welt aufzusuchen, ja diese als einen Ausdruck und Abglanz des göttlichen Wesens zu verstehen. Das ergab zunächst einen Panentheismus, das Bekenntnis der edelsten Geister der Renaissance. Bald aber verschiebt sich das weiter dahin, daß mehr und mehr die Welt zur Hauptsache wird, daß die Gottesidee mehr dahin wirkt, ihr eine größere Tiefe

zu geben als eine neue Wirklichkeit zu eröffnen. So der Pantheismus eines Jordano Bruno und eines Spinoza. Er hat die klassische Zeit der deutschen Literatur überwältigend angezogen, indem er die freieste Behandlung der sichtbaren Welt mit der Anerkennung einer unsichtbaren zu verbinden schien. Solche pantheistische Denkweise neigt im 19. Jahrhundert mehr zum Atheismus oder Agnostizismus. War also das Göttliche zuerst unserem Bereiche näher gebracht, dann als beseelende Kraft ihm unzertrennlich verbunden, so verschwindet es schließlich oder wird in unzugängliche Ferne gerückt. So ist die Religion dem modernen Menschen aus der alles beherrschenden Macht zu einer Nebensache, ja zu einem Wahngebilde geworden. Immer ausschließlicher hat die unmittelbar gegenwärtige Welt das Sinnen und Denken an sich gezogen.

Schon diese Problemstellung läßt erkennen, daß Eucken innerlich nicht zum Pantheismus steht. Dies Resultat scheint wieder schwankend zu werden durch die Gründe, die er für das Übergewicht der Immanenz im modernen Leben anführt. Der älteren Art der Religion, so fährt Eucken fort, widerstrebte ein verändertes Lebensgefühl der Menschheit. Jene entsprach einer Zeit, wo trübe Erfahrungen allen Mut und Glauben an eine irdische Zukunft gebrochen hatten. Nun aber erzeugten lange Jahrhunderte bei jugendlichen Völkern einen frischen Lebensmut, der weniger ein sicheres Geborgensein als Wagnis, Gefahr und Kampf erstrebte. Ihn trieb es mächtig in die Welt hinein, um seine Kraft an ihr zu messen. Namentlich im 19. Jahrhundert zog die Welt den Menschen überwältigend an sich und erschloß einen ungeheuren Reichtum; die Innenwelt verblaßte mehr und mehr und dünkte endlich gar eine bloße Begleiterscheinung. Je größer und selbständiger die Welt sich zeigt, desto kleiner und verschwindender wird ihr gegenüber der Mensch. Bei solcher Kleinheit können unmöglich die ihm eigentümlichen Größen die Wirklichkeit fassen und seelisch nahebringen. Rückt so die Welt bei aller äußeren Annäherung in eine innere Ferne, so fällt alles innere Verhältnis zu ihren Gründen, so droht alle Religion ein Anthropomorphismus zu werden und zur Mythologie zu sinken. Auch wo die Religion sich behauptet, rückt sie aus dem Zentrum des Lebens in seine Peripherie und wird sie aus einer natürlichen, beinahe selbstverständlichen Grundüberzeugung zu einer kühnen Behauptung, die leicht überspannt scheinen kann. So ist es kein Wunder, daß die Stimmen derer, die alles Überschreiten der Erfahrung verwerfen und alle Aufgaben immanent fassen wollen, sich immer lauter erheben. Nie dürfte die Verneinung der Religion so sehr die Massen ergriffen haben und mit so glühendem Eifer verkündet worden sein, wie dies heute der Fall ist.

An dieser Entwicklung des Immanenzbegriffes übt nun aber Eucken die einschneidendste Kritik: Erschreckend dürftig pflegt zu sein, was als Ersatz der Religion geboten wird und selbst das Dürftige ist zum Teil fremdem Boden entsprossen und von dort aus zugeführt. Die „immanente" Lebensführung und Weltanschauung schöpft keineswegs aus reiner Erfahrung, sondern idealisiert diese unvermerkt. Sie mischt ihr Erzeugnisse einer anderen, nämlich der pantheistischen Denkweise, bei. Dieser verblaßte Pantheismus pflegt dabei kein offenes Bekenntnis zu wagen, son-

dern seine Erhöhung der Dinge zu verstecken. Er ist mit solcher Unklarheit gegenüber dem Pantheismus eines Spinoza und Goethe ein unwahrer und schlechter Pantheismus. Ein solcher erscheint in einer monistischen Naturphilosophie, welche ohne weiteres die Natur beseelt und als einen Wertbegriff behandelt. Er erscheint in einer Geschichtsphilosophie, welche bloße Massenbewegungen Vernunft erzeugen läßt und eine Evolution der Vernunft verkündet, obwohl ihre Gedankenwelt für diesen Begriff keinerlei Grundlage bietet. Er erscheint in politisch sozialen Bewegungen, die den Menschen, wie er leibt und lebt, als edel und groß darstellen. Überall ein verstecktes Idealisieren der Erfahrung, zugleich aber ein Abschleifen der Gegensätze, ein Verkümmern der eigentümlich geistigen Art, ein Einschläfern der Selbsttätigkeit.

Auch wissenschaftlich findet Eucken den Begriff der Immanenz schwierig. Was ist die nächste Wirklichkeit, die uns ganz und gar einnehmen soll? Ist es der unmittelbare Befund des Nebeneinander, wenn er völlig rein herausgestellt wird? Dann müßten wir in einen Haufen einzelner Empfindungen zerfallen. Das aber geht aus dem einfachen Grunde nicht, weil freischwebende Empfindungen überhaupt nicht bestehen, sondern immer nur Empfindungen eines Ich. So werden wir von der Empfindung immer wieder auf eine zusammenfassende Einheit gewiesen. Es wird zur Frage, wo der Kern des Lebens liegt. Reicht aber das Problem so weit zurück und erscheint bei uns selbst eine Abstufung, so erhellt deutlich, wie wenig das Schlagwort der Immanenz leistet.

Beim religiösen Problem im besonderen, so fügt Eucken bei, mag die ältere Art der Transcendenz mit ihrer naiven Verdoppelung der Wirklichkeit vielfach angreifbar sein. Aber das verwandelt keineswegs unser ganzes Leben in eine einzige Fläche. Abstufungen mögen notwendig werden. Ja es mag eine Umkehrung dahin erfolgen müssen, daß, was uns zunächst als das Ganze unseres Lebens und Wirkens gilt, seinen Halt in einer tiefer gegründeten Welt erst zu suchen hat. Wo findet sich die Wirklichkeit, die alles Leben und Streben umfassen soll? Die Welt des unmittelbaren Sinneseindrucks dafür zu erklären, das hieße den großen Führern der Immanenz, einem Spinoza und einem Goethe, schroff widersprechen. Das hieße die seelische Tiefe der ganzen modernen Kultur verkennen. Die Anerkennung einer von geistigem Leben getragenen Wirklichkeit aber erzeugt sofort die Frage, ob jenes den ganzen Umkreis unmittelbar an sich zieht, ob es nicht draußen und drinnen auf Hemmungen stößt, deren Bekämpfung erst nach weiterer Kräftigung und mit Hilfe weiterer Zusammenhänge möglich wird. Namentlich ist es die Tatsache der vielfachen Unvernunft in Natur- und Menschenleben, an der jedes System ausschließlich immanenter Vernunft mit seinem Pantheismus scheitert. Denn hier bleibt nur die Wahl, entweder die Unvernunft abzuschwächen und wegzudeuten oder sie als ein Grundelement der Wirklichkeit anzuerkennen und damit für unangreifbar zu erklären. Entweder also eine Wendung zum Optimismus mit seiner verflachenden Art oder zum Pessimismus mit seiner endgültigen Verneinung und daraus erwachsenden Verzweiflung. Gerade das immanente Weltbild findet Eucken anthropomorphistisch.

Eucken hat hier die Konſequenz der ganzen neueren Entwicklung der Philoſophie richtig gezeichnet und damit dem Pantheismus aller Farben ſein Urteil geſprochen. Er verſtärkt ſeine Argumentation durch den Hinweis auf das Wiederaufſteigen des religiöſen Problems inmitten aller leidenſchaftlichen Befehdung der Religion: Das Vordringen der Verneinung in immer breitere Maſſen hindert nicht, daß auf der Höhe des Geiſteslebens die Religion wieder weit mehr das Denken beſchäftigt und Bewegungen erzeugt. In der Zeit der Klaſſiker war die Religion eine freundliche Umſäumung des Daſeins. Heute iſt ſie in den Mittelpunkt getreten, entzweit ſie die Menſchen bis zu härteſtem Kampf. Jedenfalls erſcheint heute die Religion nicht wie ein mattes Licht, das langſam und ruhig verglimmt.

Es iſt nach Eucken ein Rückſchlag im modernen Leben ſelbſt, worin dieſe Bewegung wurzelt. Inmitten unſäglicher Arbeit wurde eine innere Leere fühlbar, die alles Bemühen als unzulänglich erſcheinen ließ. Die Ablehnung aller unſichtbaren Zuſammenhänge geſtaltete unſere Kultur zu einer bloßen Menſchenkultur. Dies ging an, ſolange das Menſchſein ſelbſt als ein hoher Idealbegriff galt und der Menſch in verklärter Geſtalt geſehen wurde. Das geſchah unter dem Einfluß derſelben idealiſierenden Denkweiſe, die jetzt als eine Verfälſchung der Wirklichkeit abgelehnt wird. Das moderne Leben hat im Menſchen durch die Entfeſſelung aller Kräfte ſoviel Trübes und Niederes aufgewühlt, ſtellt uns das Kleine und Scheinhafte einer bloßen Menſchenkultur ſo eindringlich vor Augen, daß die Hoffnung immer geringer wird, von hier aus dem Daſein Sinn und Wert zu verleihen. Immer mehr greift die Überzeugung um ſich, daß im Menſchen etwas ſteckt, was durch jene immanente Kultur nicht belebt wird und daß dieſes Verkümmerte etwas Unentbehrliches, vielleicht das Beſte von allem iſt.

Namentlich dreierlei iſt es, was Eucken in der modernen Kultur vermißt, worauf ſich unmöglich verzichten laſſe: mit ihrer Richtung auf die Welt um uns gewährt ſie uns keine Sicherung und keinen Selbſtwert reiner Innerlichkeit; indem ſie das Leben mehr und mehr in grenzenloſe Kraftſteigerung und in einen wilden Kampf ums Daſein verwandelt, kann ſie keine ſelbſtloſe Liebe begründen; indem ſie alles in Fluß und Wandel bringt und den Menſchen gänzlich der Zeit hingibt, zerſtört ſie alles Beharren und alle Möglichkeit ewiger Wahrheit. Auf Innerlichkeit, Liebe und Ewigkeit verzichten, heißt aber den Menſchen geiſtig zerſtören. Wir geraten in das Dilemma ſolcher Zerſtörung oder einer Eröffnung neuer Lebensquellen. Letztere kann uns nur die Religion gewähren.

Eucken macht aber hiebei eine weite Kluft auf zwiſchen der überlieferten Form der Religion und einer univerſaleren Bewegung zur Religion, die aus der eigenen Art der Zeit erzeugt iſt. Das alte Chriſtentum hatte einer ermüdeten und eingeſchüchterten Menſchheit neue Kraft und friſchen Lebensmut einzuflößen. Jetzt hat die Religion es mit einer Menſchheit ungezügelten Lebensdranges und raſtloſen Wirkens zu tun. Der modernen Zeit fehlt ferner das Gefühl der Erlöſungsbedürftigkeit. Die neuaufſteigende religiöſe Bewegung ſorgt ſich deshalb weniger um die Verwicklungen im eigenen Inneren des Menſchen als um ſein Verhältnis zum All. Dieſes möchte ſie ihm innerlich naherücken, ſeine Unendlich-

keit ihn miterleben, ſeine Schönheit ihn genießen zu laſſen. In ſolcher künſtleriſcher Stimmung ſcheint ſich eine Befreiung von allem Kleinmenſchlichen zu vollziehen und die Seele ſicher und ſelig im reinen Äther des Alls zu ſchweben.

Dabei kann ſich Eucken nicht verhehlen, daß dieſe neue Art der Religion, wenn ſie nicht durch das von der geſchichtlichen Religion gebotene Leben ergänzt wird, nicht über zarte und feine Stimmungen mit ihrer künſtleriſchen Art zu echter Tatſächlichkeit vorzudringen vermag. Statt dem Menſchen eine neue Welt zu eröffnen, ſtellt ſie ihm die vorhandene Welt in liebenswürdiger Beleuchtung dar oder umſäumt ſie mit ſympathiſchen Stimmungen. Die hier erregte äſthetiſch pantheiſtiſche Stimmung mag anregen und vorbereiten. Der Hauptaufgabe der Religion iſt ſie nicht gewachſen. Was ſie an Wahrheit enthält, das muß ſich mit Anderem und Feſterem verbinden, um zur Förderung und nicht zur Verflachung zu dienen (407).

Von der Religion verlangt Eucken, daß ſie das moraliſche Problem nicht nach der Enge des augenblicklichen Eindrucks, ſondern als den Gipfel einer allumfaſſenden Bewegung verſtehe und behandle. Damit wird ſie ſelbſt eine breitere Grundlage gewinnen und der Beengung entgehen, mit der ſie ſonſt behaftet bleibt. An dieſem Zentralpunkt ſoll ſie einen ſicheren Kontakt mit dem innerſten Streben der Zeit gewinnen. Vor allem aber ſoll die Religion ſich kräftig auf ihr eigenes Weſen beſinnen und ſich in ihm verſchanzen. Ihrer letzten Abſicht nach bringt ſie dem Menſchen nicht intellektuelle Aufklärungen über das Weſen der Welt. Sie erweckt auch nicht bloß neue Gefühle und ſtellt neue praktiſche Aufgaben, ſondern ſie eröffnet uns ein direktes Verhältnis zum tiefſten Grunde des Seins, zur beherrſchenden Urkraft des Lebens, ein neues Leben, ja eine neue Welt. Sie führt den Beweis dieſes neuen Lebens in erſter Linie durch die Umgeſtaltung der Wirklichkeit, die unabläſſig von ihm ausgeht. Eine beſonders wichtige und ſchwierige Aufgabe der Gegenwart liegt darin, daß eine der weltgeſchichtlichen Lage des Geiſteslebens, nicht den bloßen Strömungen der Zeitoberfläche entſprechende Daſeinsform der Religion gefunden werde, ohne dadurch ihre Subſtanz zu verlieren oder auch nur abzuſchwächen.

Eigens verſichert hier Eucken, daß er den Kern des Chriſtentums für unvergänglich und einen Bruch mit ihm nicht für nötig hält. Aber die Verſtändigung zwiſchen Chriſtentum und Neuzeit ſei ſchwer. Vor allem ſei es nötig, daß der große Wandel der Zeiten mit allem, was in ihm an inneren Notwendigkeiten liegt, volle Anerkennung und Würdigung finde. Der gewöhnlichen Apologetik traut Eucken nicht zu, daß ſie der Religion ihre Stellung im Leben wiedererringe. Sie verſetze ſich nicht genügend in den modernen Menſchen hinein. Der Schutt von Jahrhunderten bedecke vielfach die ewigen Wahrheiten. Die Religion bedürfe dringend einer Freilegung ihres Grundbeſtandes, einer energiſchen Abſtoßung deſſen, was welk und morſch bei ihr ward. Aber die neue Bewegung müſſe die Subſtanz der Religion voll wahren und ihre in weltgeſchichtlicher Arbeit gewonnene Tiefe ſich aneignen. Durch die moderne Kultur gehen Irrungen, welche mit der Religion und beſonders dem

Chriſtentum unvereinbar ſind: der Rationalismus, der Kulturoptimismus mit ſeiner bedingungsloſen Lebensbejahung, der Evolutionismus mit ſeiner Leugnung der Freiheit und aller echten Geſchichte. Ohne einen völligen Bruch mit ſolchen Tendenzen, beſonders der Aufklärung, die heute wieder die Hauptmacht des Lebens bildet, und des naturaliſtiſchen höchſt verſchwommenen Pantheismus, werde die neue religiöſe Bewegung Geiſter und Gemüter nicht dauernd gewinnen. Die großen Gegenſätze dürfen in keiner Weiſe verdunkelt oder durch gefällige Wendungen abgeſchliffen, ſondern müſſen zu voller Schärfe herausgearbeitet werden. Die ſozialiſtiſche Bewegung, ſo mächtig ſie ſei, werde die ethiſchen und geiſtigen Kräfte nicht aufbringen können, um die Menſchheit zuſammenzuhalten und ein ſtarkes Sinken der Menſchheit zu verhüten. Sie werde dadurch indirekt beweiſen, daß der Menſch wohl phyſiſch, nicht aber geiſtig ohne Religion auskommen kann. Ein gewaltiger Rückſchlag werde erfolgen zur Rettung eines Sinnes und Wertes des Lebens, zur Verhinderung der Auflöſung der Menſchheit in lauter einzelne Stücke (418).

Wir haben hier deshalb Euckens ganzen Gedankengang ſorgfältig regiſtriert, um zu zeigen, daß derſelbe notwendig über den Pantheismus hinausführt. Dieſes Reſultat ſcheint dadurch wieder ſchwankend zu werden, daß er in ſeinem religions-philoſophiſchen Hauptwerk „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (3. Aufl.) ſich ausdrücklich für einen Mittelweg zwiſchen Pantheismus und Dualismus zu entſcheiden ſcheint. Auch hier erfährt der Pantheismus eine einſchneidende Kritik und zwar nicht bloß der naturaliſtiſche, ſondern auch der des deutſchen Idealismus und unſerer klaſſiſchen Zeit. In glänzenden Farben ſchildert hier (31) Eucken das Weltbild, welches Wiſſenſchaft und Kunſt ſchufen durch eine Idealkultur, deren Zauber die Religion entbehrlich zu machen ſchien: „Wer Wiſſenſchaft und Kunſt beſitzt, der hat auch Religion. Wer dieſe beiden nicht beſitzt, der habe Religion!“ Aber Eucken gibt zu: Mit allem Glanz ihrer Leiſtungen hat auch dieſe pantheiſtiſche Idealkultur die Menſchheit nicht dauernd feſtgehalten. Ein ſtärkeres Gefühl für alles Dunkel und Leid der Welt zerſtört die Beruhigung bei dem Unternehmen des Pantheismus, durch eine Betrachtung vom Ganzen her alle Unvernunft der Erſcheinung zum Verſchwinden zu bringen. Iſt aber unſere Welt kein Reich der Vernunft, ſo wird der Pantheismus unhaltbar.

Eucken unterſcheidet ſodann (145 ff.) im bisherigen Gottesbegriff den Anthropomorphismus und die ontologiſche Spekulation. Erſterer beherrſche von grauer Vorzeit her die Durchſchnittsart der Religion: der Menſch ſieht hier ſein vergrößertes und leidlich veredeltes Bild in das Weltall hinein und verkehrt dann mit der Gottheit wie mit einem menſchenartigen Weſen. Dieſer Art gegenüber erhob ſich die ontologiſche Spekulation, welche nur das eigenſchaftsloſe, allen Begriffen überlegene Sein als das Weſen der Gottheit gelten ließ Merkwürdigerweiſe meint nun Eucken, das kirchliche Chriſtentum habe nicht einen, ſondern zwei Gottesbegriffe. Der Anthropomorphismus fordere, daß die Religion dem Menſchen ſeeliſch nahe bleibe und ſeinem Leben eine Macht werde, was die Spekulation nicht erreiche, wenn ſie nicht, wie in der Myſtik, anderswoher ſich ergänze. Andererſeits will der Ontologismus mit Recht die Religion über

das Menschliche hinausheben, damit sie den Menschen nicht in seiner Kleinheit und Enge bestärke. Beide Forderungen, die seelische Nähe der Religion und ihre Ablösung vom Kleinmenschlichen, glaubt Eucken zu vereinigen, indem er den Gottesbegriff vom Geistesleben her aufbaut. Dadurch werde der Grundgedanke befestigt, daß der Mensch nicht ein bloßes Sonderwesen bildet, sondern daß er auf ein Allleben angelegt ist und erst in Ergreifung dessen sein rechtes Wesen findet. Auch so langen die höchsten Begriffe zur Bezeichnung des absoluten Wesens nicht aus, da sie auch bei geistigster Fassung immer eine menschliche Färbung behalten. Aber bei jener Aufhebung des schroffen Gegensatzes können sie als Hinweisungen oder Symbole dienen und durch alle Unzulänglichkeit hindurch wahre Lebensinhalte gegenwärtig halten (147).

Damit hält Eucken den Streit um die Persönlichkeit Gottes entschieden. Vieles, meint er, sei darin Wortstreit; denn der Gegner denke bei Persönlichkeit an das menschliche Einzelwesen mit seiner Begrenztheit und Bedingtheit; der Freund an das Selbständigwerden und Sichzusammenfassen des Geisteslebens. Hier nun scheint Eucken die Wahrheit in die Mitte legen zu wollen. Die direkte Verneinung der Persönlichkeit Gottes pflege die Leugnung einer Überlegenheit gegen den Weltprozeß und ein pantheistisches Verschwimmen des absoluten Lebens in die Welt mit sich zu bringen; die bedingungslose Bejahung wirke zur Vermenschlichung und Herabziehung. Es käme darauf an, den vom Geistesleben geforderten Sinn genügend gegen alles Einfließen bloß menschlicher Größen zu sichern. Deshalb will Eucken für die wissenschaftliche Betrachtung den Ausdruck Persönlichkeit vom göttlichen Leben fernhalten oder ihn doch als ein bloßes Bild betrachten. Ja die Religion universaler Art solle, um die Gefahren des Persönlichkeitsbegriffes ferne zu halten, lieber den Ausdruck Gottheit statt Gott verwenden.

Positiv bestimmt Eucken die Gottesidee als absolutes Geistesleben, als Geistesleben befreit von den Schranken und Entwicklungen unserer Erfahrung, als Geistesleben in seinem vollen Beisichselbstsein und als die Tiefe aller Wirklichkeit. Nur daraus ergibt sich für ihn der Inhalt des Gottesbegriffes, daß die Charakterzüge des Geisteslebens hier zu reiner Gestalt gelangen. Nun erst führt die Zeitlosigkeit aller geistigen Inhalte zur Idee einer ewigen Ordnung und wird das Gute die alles Leben beherrschende Macht.

Diese Auffassung entspricht nun ganz und gar der theistischen. Denn nur nach ihr wird das Gute die alles Leben beherrschende Macht. Aber Eucken trübt die Klarheit sofort wieder durch sein willkürliches Balanzieren zwischen den Gegensätzen. Das sinkende Altertum, meint er, konnte, matt und von Widersprüchen zerrissen, Gott und Welt nicht weit genug auseinanderhalten, die aufsteigende Neuzeit mit ihrem frischen Lebensdrange nicht eng genug verbinden. Je nachdem bald der Eindruck der Schranken und Verwicklungen, bald der der Kraft und Schönheit der Welt überwiegt, wird die Neigung bald hieher, bald dorthin gezogen. Augenscheinlich verbietet das Ausgehen vom Geistesleben einen krassen Dualismus, wie er die Volksvorstellung beherrscht. Denn das Geistesleben ist kein Sondergebiet, sondern die eigene Tiefe der Wirk-

lichkeit, die Wendung des Lebens zu ſeinem eigenen Weſen. Die Gottheit muß dem Weſen der Dinge aufs engſte verbunden ſein, muß ſchließlich alles in allem ſein. Der Dualismus kommt in Gefahr, ſtatt eine Vertiefung eine Verdoppelung zu geben und für das göttliche Leben ein einigermaßen verklärtes Spiegelbild der nächſten Wirklichkeit einzuſetzen. Dieſer Projektion des Diesſeits in das Jenſeits, dieſer Verdoppelung der Wirklichkeit muß die Religion ſelbſt widerſprechen, weil dabei zu wenig innere Umwandlung erfolgt, der natürliche Lebenstrieb zu wenig gebrochen wird. So erſcheint es auch in der gewöhnlichen Unſterblichkeitshoffnung, die den Menſchen mit Haut und Haaren, mit ſeiner ganzen natürlichen Enge, mit all ſeinem weltlichen Beſitz in die Ewigkeit retten möchte. Iſt nicht auch eine religiöſe Geſinnung denkbar, die an einer ſo zähen Feſthaltung des lieben Ich Anſtoß nimmt, ja ſie unerträglich findet? (151).

Und nun kommt Eucken wieder mit einer Abwägung der Vorzüge und Nachteile des Pantheismus. Ein ausſchließlicher Pantheismus wird unſere Welt mit dem Ganzen ihres Seins als Selbſtdarlegung, Entfaltung des abſoluten Weſens faſſen. Die Scheidung wäre Schwäche und Irrung menſchlicher Denkart. In Wahrheit beſtünde ein einziges Leben. Das Walten Gottes fiele völlig zuſammen mit dem eigenen Wirken der Dinge und die Einheit wäre unmittelbar durch die ganze Mannigfaltigkeit ausgebreitet. Eine ſolche Gedankenrichtung wird den Menſchen namentlich da gewinnen, wo ihn das Bewußtſein ſeiner Kraft erfüllt und ihm das Auge für die Lebensfülle und Schönheit der Welt öffnet. Über die Individuen hinaus iſt es das Selbſtbewußtſein der Kulturarbeit, welche ſich ſelbſt bekräftigt, indem ſie den Pantheismus zu ihrer Religion erhebt. Ihn empfiehlt ſein Zug zum Großen, ſein Hinausſtreben über die Gegenſätze des Lebens, auch dieſes, daß er der Wirklichkeit bei ſich ſelbſt eine Tiefe gibt.

Dieſe Vorzüge, ſo reſumiert Eucken wieder auf der anderen Seite, können mit all ihrem Glanz nicht einen Widerſpruch im innerſten Weſen verdecken, der den Pantheismus unhaltbar macht und ſeine Entwicklung in eine Selbſtzerſtörung verwandelt. Es bleibt eine unbeſtreitbare Tatſache, daß jede Wendung zur Religion aus einem Gegenſatz zur unmittelbaren Welt entſpringt, daß der Gedanke einer Überwelt nur deshalb aufſteigt, weil die nächſte Welt eine Aufgabe nicht erfüllt, auf deren Löſung ſich unmöglich verzichten läßt. Der Gottesbegriff wird haltlos, wenn kein innerer Widerſpruch über die Welt hinaustreibt. Alle Vertiefung im Befund der Welt kann nicht einen Bruch mit der Welt rechtfertigen, wie ihn der Gottesbegriff fordert. Die Gottesidee enthält eine Umwälzung aller Wirklichkeit, eine Aufrufung aller Vernunft zum Kampfe gegen die Unvernunft und für eine Lebenserneuerung. Das aber liegt dem Pantheismus ferne. Jener Widerſpruch beherrſcht aber alle Entwicklung des Pantheismus und treibt ſie zu voller Spaltung auseinander. Die Entwicklung des modernen Lebens bis zum neueſten Monismus zeigt, daß die Gottesidee zuſehends verblaßt und der Pantheismus zum Atheismus ſinkt. Der Pantheismus umkleidet Dinge mit einem falſchen Schimmer der Göttlichkeit, der über die Schroffheit der Gegenſätze wegtäuſcht.

Trotzdem schreibt Eucken dem Pantheismus als geschichtlicher Tatsache das Verdienst zu, der Vermenschlichung der religiösen Begriffe entgegenzuwirken, besonders aber dem Egoismus der Individuen und der Menschheit zu widerstehen. Andererseits erklärt der Pantheismus das große Ziel der Welt schon für erreicht; die Versöhnung mit der Wirklichkeit liegt nach ihm in der künstlerischen und wissenschaftlichen Kontemplation. Für Freiheit und ethisches Handeln ist kein Platz. Alles Verfließen des Göttlichen in der Welt führt zur Verdunklung des Gegensatzes und zur Abschwächung der Kraft. Das gibt der Religion ihre treibende Kraft und ein unablässiges Fortquellen ihres Lebens, daß Gott und Welt nicht von einander abgelöst werden, sondern miteinander gegenwärtig bleiben (154).

Wir können jetzt über die Stellung Euckens zur Persönlichkeit Gottes ein Urteil fällen. Mausbach (Ideenwelt 81) nimmt ihn für den Monismus in Anspruch, und es läßt sich nicht leugnen, daß manche Gedankengänge diese Auffassung stützen, namentlich die Tatsache, daß er in Gott einen absoluten Kern der Gottheit, der in sich selbst ruht, und dessen Entfaltung in der Welt unterscheidet. Namentlich aber scheint Eucken in den alten Grundirrtum des Idealismus zurückzusinken, wenn er meint, erst in der Tätigkeit des Menschen gelange das absolute Geistesleben zur vollen Existenz und Herrschaft über die Welt. Wollte man mit diesem Satz Ernst machen, so wäre der Pantheismus unentrinnbar, so sehr Eucken sich gegen den Namen sträubt. Dazu kommt, daß Eucken sich nirgends für das Gebet im theistischen Sinne ausspricht. Ja es scheint, als ob er, wenn er von anthropomorphem Verkehr mit Gott spricht, das Gebet ablehnen wollte. Ebenso ist seine Stellung zum Wunder schwankend. Einerseits lehnt er das äußere, sinnliche Wunder ab; andererseits erklärt er die Offenbarung des Geisteslebens im Menschen als ein den Kausalnexus der Natur durchbrechendes Wunder, dessen Kraft er über die des äußeren Wunders stellt, als ein Urphänomen, das jede natürliche Erklärung übersteigt (155).

Was aber die Kernfrage der Persönlichkeit Gottes selbst betrifft, so ist vor allem die Problemstellung selbst etwas unklar. Was man auch zur Neuformulierung des Persönlichkeitsbegriffes durch Kant sagen will, die ganze neuere Entwicklung hat jedenfalls die Frage dahin zugespitzt, ob, wie schon Leibniz es formuliert hat, dem Weltgrunde Bewußtsein zukommt oder nicht. Es ist, als ob Eucken eine klare Antwort auf diese Frage umgehen wollte. In der Tat lautet seine Antwort bejahend. Denn wenn er nachdrücklich betont, eine menschliche Geistigkeit, die das Absolute nur in den allgemeinen Gesetzen, in Vernunft, Sittlichkeit und Kultur erfaßt, müßte gegenüber den Widerständen zusammenbrechen und es bedürfe deshalb einer zweiten, tieferen Erschließung der Gottheit, kraft deren wir diese unmittelbar, im Gegensatz zur Weltarbeit erfassen, so ist damit der theistische Standpunkt klar gekennzeichnet. Nur dieser Standpunkt entspricht einem Aufbau des Gottesbegriffes vom Geistesleben aus: Gott ist ihm absolutes Geistesleben, Geistesleben befreit von allen Schranken und Entwicklungen unserer Erfahrung; nur dadurch bestimmt sich nach ihm der Inhalt der Gottesidee, daß die Charakterzüge des Geisteslebens

zur reinen Gestalt gelangen. So hat auch Leibniz die Gottesidee aufgebaut; der göttliche Geist ist wie der unsere, aber ohne jede Schranke und Unvollkommenheit.

Daß das Selbstbewußtsein zum reinen Geistesleben gehört und nicht in altidealistischem Sinne eine Schranke bedeutet, ist dabei stillschweigend vorausgesetzt. Letzteres hat nur einen Sinn vom Standpunkte Fichtes aus, auf welchem die Welt das Produkt, die selbstgesetzte Schranke des Ich ist. Wenn Eucken so reichlich vom Anthropomorphismus im Persönlichkeitsbegriff spricht und wenigstens der „Volksvorstellung" diesen Anthropomorphismus zur Last legt, so ist das ein ererbtes Vorurteil des modernen Geistes. Mit einer philosophischen Schärfe, welche die Frucht tausendjähriger Arbeit ist, sagt der Katechismus schon dem christlichen Kinde: „Gott ist reiner Geist. Er hat Verstand und freien Willen, aber keinen Leib."

Noch verfänglicher ist es, wenn Eucken dem christlichen Gottesbegriff Dualismus vorwirft. Hat doch selbst der Pantheismus seine Terminologie, daß Gott Alles in Allem ist, daß wir in ihm leben, weben und sind, dem heiligen Paulus entlehnt. Hat doch Augustinus erklärt, daß Gottes heiliges Wesen unserem tiefsten Seelengrunde selbst innerlicher gegenwärtig ist als wir selbst. Hat doch die Scholastik in ihrer Lehre vom concursus divinus eine gewaltige Arbeit aufgespeichert, um zu zeigen, wie jedes geschöpfliche Sein getragen ist von der schöpferischen Lebensmacht. Hat doch die thomistische Schule sich hinein bis an die äußerste Grenze gewagt und nur noch einen schwachen Faden übrig gelassen, der das Geschöpf vom Schöpfer scheidet und die menschliche Persönlichkeit rettet. Hätte Eucken die Folianten der mittelalterlichen Denker über diese Frage gegenwärtig gehabt, er hätte nicht behauptet, daß man, wenn man vor dem Pantheismus ausbeugen will, in groben Dualismus verfallen müsse, daß man nur durch ein beständiges Schwebespiel zwischen Monismus und Dualismus den sachlichen Schwierigkeiten ausweichen könne.

Der Grundfehler Euckens ist dieser, daß er Natur und Sinnlichkeit identifiziert, daß er deshalb den Gegensatz natürlich-geistig mit dem anderen menschlich-göttlich gleichstellt. Das Natürliche muß umgewälzt werden, damit das Geistige durchbrechen könne. Hinter dieser Auffassung steht Luthers Weltbild: das Geistige ist im Menschen durch die Sünde ausgetilgt. Die Natur ist verdorben, gottverlassen. Jeder Funke geistigen Lebens ist nur möglich dadurch, daß Gottes Leben im Menschen durchbricht. Daher Euckens Kampf gegen das bloß Menschliche, Kleinmenschliche, Punktuelle unseres Wesens. Daher sein Widerstreben, eine Verbindungslinie zwischen unserem natürlichen Leben und dem göttlichen anzuerkennen. Nach katholischer Auffassung ist das Sinnliche im Menschen nicht an sich gottfeindlich, sondern die Vorstufe des Geistigen. Letzteres wohnt schon durch die Schöpfung in der Natur des Menschen. Indem es sich entfaltet, öffnet es sich dem Einbruch des göttlichen Lichtes. Es ist hier nicht möglich, die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieses Unterschiedes zu verfolgen. Interessant ist, daß das bedeutendste neuidealistische System unserer Zeit in seinen wesentlichsten Ausgangspunkten von Luther

beeinflußt ist. Wer Luthers Gnadenlehre nicht kennt, wird Euckens Grundlehre vom Durchbruch eines neuen Geisteslebens in ihrem tiefsten Ausgangspunkte nicht verstehen.

Eines bleibt Euckens Verdienst, daß er die Konsequenzen des idealistischen Pantheismus klar herausgestellt hat. Kein neuerer Denker hat so freimütig wie Eucken zugegeben, daß die philosophische Entwicklung des letzten Jahrhunderts auf Abwege geriet und einer rückläufigen Bewegung Platz machen müsse. Er macht auch vielfache Andeutungen, in welcher Richtung diese rückläufige Bewegung sich orientieren müsse. Immer wieder klingt Goethes Wort durch:

„Die Wahrheit ist schon längst gefunden,
hat edle Geisterschar verbunden:
Das alte Wahre, faß es an!“

Doch das alles sind nur Ansätze, welche auf einen neuen Weg hinweisen. Inwieweit es Eucken selbst gelungen ist, diesen neuen Weg zu finden, hat er klar dargelegt in seiner dem Titel nach an das berühmte Testament von D. F. Strauß sich anlehnenden Schrift: „Können wir noch Christen sein?“

In der verwickelten religiösen Lage der Gegenwart ist diese Bekenntnisschrift des auf der Höhe seines Schaffens stehenden Philosophen doppelt interessant, weil sie uns tief hineinschauen läßt in die Anschauungen moderner Denker über das Wesen des Christentums, die Gegenwirkung der Neuzeit und die religiösen Bedürfnisse der Zukunft. Aber auch ästhetisch ist es ein hoher Genuß, den Gedankengängen dieses Philosophen zu folgen, der sich im Laufe der Jahre eine immer glänzendere, abgeklärtere, meisterhaftere Form für seine Ideen geschaffen hat.

Die charakteristischen Merkmale des Christentums sieht Eucken in folgendem:

1. Im Christentum ist die Religion souveräne Herrscherin des Lebens, nicht bloß eine freundliche Umsäumung des Daseins. Sie vollzieht eine Umkehrung der gesamten Wirklichkeit, indem sie der nächsten Welt gegenüber eine neue eröffnet und eine heroische Hingabe an die letztere verlangt.

2. Das Christentum ist Geistesreligion. Es findet die neue Welt in einem übersinnlichen Reiche. Hatte zwar auch das griechische Volk in seinem Denken von einer mit ganzer Glut erfaßten und künstlerisch verklärten Welt sich zur Innerlichkeit gewendet, wie der Gang des philosophischen Strebens von dem naiven Panpsychismus der Jonier bis Plotin bezeuge, so habe doch erst das Christentum die volle Weltherrschaft reiner Geistigkeit ausgebildet.

3. Das Christentum ist Erlösungsreligion. Es erwartet die neue Welt nicht von der Höchstspannung eigener Kraft, sondern als eine vom Himmel niedersteigende Gnade mit ganz neuen Lebenskräften. Diese Demut und freudige Dankbarkeit ist nur wahrhaftiger Träger des neuen Lebens als Frucht einer ungeheuren Erschütterung und inneren Umbildung.

4. Die Erlösung ist sittlicher, nicht intellektueller Art. Nicht vom Sinnenschein zum Sein im Sinne der Inder soll der Mensch erlöst werden, sondern das Hauptproblem liegt auf sittlichem Gebiete; die rettende Tat göttlicher Liebe befreit vom Bösen, die Weltflucht weicht, indem ein Reich der Gotteskindschaft errichtet wird, der Weltverklärung. Erst das Christentum macht die Weltentwicklung aus einem Prozeß zu einer Geschichte, und erst das Christentum hat der Seele eine Geschichte gegeben, der gegenüber alle Außenereignisse zur Nebensache herabsinken. Dieser ethische Grundcharakter allein verbürgt die Selbständigkeit des Geistes gegenüber jeder noch so verfeinerten Natur und gibt dem Menschen eine ausgezeichnete Stellung im All. Die Erhebung der Treue der Gesinnung über alle Größe der Leistung und damit die Idee der gleichen Würde des Menschen rechnet Eucken zum kostbarsten Besitz des Christentums.

Diese ethische Grundlage bedingt persönliches Verhältnis der Seele zu Gott; das Leben gewinnt dadurch unermeßlich an seelischer Tiefe und Wärme, die auch in das Weltbild ausstrahlt und alle Begriffe beseelt. In der reinen Durchbildung dieses ethischen Charakters lag nach Eucken der Sieg des jungen Christentums über seine Rivalen.

5. In all diesen Kriterien erblickt aber Eucken noch nicht die Hauptsache. Der Weg der Versöhnung mit Gott ist zum Hauptproblem geworden. An diesem entscheidenden Punkte biete das Christentum zwei Tatsachenkomplexe dar, deren einer innerhalb der menschlichen Erfahrung liegt, während der andere ins Kosmische und Metaphysische führt: die Verkündigung Jesu vom Kommen des Reiches und der Kindschaft Gottes und die Menschwerdung Gottes zum Zwecke der Erlösung. Die Idee der Menschwerdung, meint Eucken, hatte damals eine hinreißende Überzeugungskraft. Diese Idee bilde das Zentraldogma des Christentums, aus dem alle anderen Dogmen mit zwingender Notwendigkeit sich ergeben. In der Entwicklung jener Dogmen stecke eine gewaltige Logik, die sich nicht in der Mitte abbrechen lasse. Wer das eine wolle, müsse das andere in den Kauf nehmen.

Eucken schildert mit ergreifender Rhetorik die gewaltige Wirkung des Gottmenschwerdungsgedankens auf die Menschheit. Die Geschichte gewann durch diese rettende Tat göttlicher Liebe eine Verankerung in den letzten Tiefen der Wirklichkeit, das Leben eine unendliche Festigkeit, die menschliche Natur höchsten Adel. Diesen ungeheuren Gedanken illustrierte die Persönlichkeit Jesu, dieses Bild mit der ergreifenden Mischung von stiller Kindlichkeit und überwältigender Heldengröße. Wie verschieden ist jenes Bild mit der es durchflutenden Lebensfülle von dem der kontemplativen Weisen Ostasiens! Im Lichte der Gottmenschwerdungsidee wurde dieses Leben zum Idealtypus alles Menschenlebens.

In dieser Verschmelzung der beiden Tatsachenkomplexe, des historischen und des metaphysischen, erblickt Eucken das eigentliche Kriterium der christlichen Religion vor allen übrigen. Das christliche Leben nähre sich nicht von jenen Weltwahrheiten allein, sondern mit stets verjüngter Kraft auch aus dem Leben Jesu,

,der reinen reichsten Quelle,
die nun dorther sich ergießet,
überflüssig, ewig helle,
rings durch alle Welten fließet'. (Goethe.)

6. Dazu kommt endlich noch ein Hauptstück christlicher Überzeugung: die Idee eines notwendigen, eigentümlichen Lebenskreises, der das christliche Ideal in hartem Kampfe in die Menschheit einführt, der Kirche. In ihrem Dienst wird der Mensch Mitarbeiter am Reiche Gottes; ein tiefes Sehnen und Hoffen treibt ihn unablässig über diese Welt hinaus nach einer neuen Welt.

Eine hervorragende, ja einzigartige Größe des Christentums resultiert nach Eucken aus diesen Merkmalen. Es hat den Menschen mit einer ganz neuen Welt bereichert. Über jede Kulturarbeit hinaus gibt es der Wirklichkeit eine Tiefe, setzt das, was bisher dem Menschen das Ganze, seine Welt war, zu einer bloßen Außenseite herab.

Neben dieser tiefen Innerlichkeit steht die Kraft, alle Gegensätze des Lebens in sich aufzunehmen und zu überwinden: Freude und Schmerz, Weltcharakter des Lebens und schlichten Kindersinn, friedvolle Ruhe im Grunde und ungeheure Erregung im Kampfe. Mit solcher Tiefe verglichen erscheinen alle anderen Religionen als bloße Flächenansichten. Einfache Lebensbejahung ist das Christentum nicht. Denn es hat das Leid noch gesteigert durch Voranstellen der Schuld, hat es noch tiefer ins Innere eingedrückt. Aber je tiefer das Leid in das Innere eingedrückt wird, um so mehr wird es dadurch geheiligt, daß Gott selbst an seiner ganzen Bitterkeit teilnimmt und der Seele im Leide besonders nahe ist. Die Grundstimmung des christlichen Lebens ist schließlich Freudigkeit. So verbindet die Welt des Christentums eine grundlegende, kämpfende und überwindende Geistigkeit. Helles Licht brennt im tiefsten Dunkel.

Als Gegenstand göttlicher Liebe kann der einzelne nicht mehr einsam und verlassen sein. Bei solchem Getragenwerden von der Flut unendlicher Liebe können die einzelnen Lebenskreise nicht mehr in starrer Abgeschlossenheit nebeneinander stehen, sondern in gegenseitigem Verstehen durchbrechen sie alle Scheidewände, eröffnet sich eine Befreiung vom kleinen Ich. Nicht mehr die antike Gerechtigkeit kann jetzt das Leben beherrschen, sondern die Liebe, die das Leben erst schenken mußte.

So hat das Christentum im Altertum der siechen Menschheit neuen Lebensmut eingeflößt, im Mittelalter einen umfassenden Lebenszusammenhang hergestellt, in der Neuzeit gegenüber einer anders gearteten Kultur seelische Tiefe und hohe ethische Ziele gegenwärtig gehalten. Es hat sich bewährt als gewaltige Tatsächlichkeit auf dem Gebiete der Geschichte.

Bietet die Geschichte des Christentums auch nach außen viel Unerquickliches, Glaubensgerichte und Ketzerverfolgungen; hat deshalb ein Geist wie Goethe in der ganzen Kirchengeschichte nur einen Mischmasch von Irrtum und Gewalt erkennen wollen, so darf man nicht vergessen, was das Christentum der Seele an Halt und Frieden geboten hat, was es an Kraft und Freudigkeit in den Nöten des Lebens erzeugte, was es zur Erschließung der Tiefen des Seelenlebens und zur inneren Verbindung der Menschheit gewirkt hat. Die christliche Kunst, ihre erhabenen

Dome und seelenvollen Bilder zeigen, daß das Christentum die Menschen nicht bloß von außen her berührte, sondern ihre Seelen gewann; so erwies sich das Christentum als eine Beherrscherin der Seelen und von da aus aller menschlichen Dinge.

Daß das Ganze des Lebens eine Richtung einschlug, welche mit dem Christentum feindlich zusammenstieß, gerade dies stempelt nach Eucken die Neuzeit zu einer eigentümlichen Epoche.

Das Christentum zog aus dem entschiedenen Bruche mit dem nächsten Dasein ein gutes Stück seiner Kraft. Für die Neuzeit hat dieses Dasein immer mehr Wert gewonnen, hat immer mehr Arbeit an sich gezogen. Zunächst ging das Streben dahin, das Göttliche mehr innerhalb der Welt aufzusuchen, ihre Lebensfülle und Schönheit als einen Abglanz göttlicher Herrlichkeit zu verstehen. Diese Tendenz beherrschte das künstlerische Leben der Renaissance. Dann wurde das Göttliche mit der Welt zu einer einzigen Wirklichkeit verbunden in dem Geiste, der das Schaffen großer Dichter und Denker beseelte. Schließlich wurde alles Geschehene lediglich als ein einheitsloses Nebeneinander der Elemente betrachtet im Positivismus und Agnostizismus, mit dem sich Naturwissenschaft und Technik begnügte.

Im einzelnen faßt Eucken die Umwandlung des modernen Lebens folgendermaßen zusammen: Es verschärften sich infolge einer steigenden Schätzung des Individuums die Konflikte zwischen Kirche und Staat, Kirche und Individuum, Religion und Kultus, Kirche und Moral. Die historische Kritik erschütterte den Glauben an die göttliche Einsetzung der Kirche und suchte die diesbezüglichen Worte Jesu als erfunden zu erweisen.

Die historische Forschung glaubte zu finden, daß das Menschwerdungsdogma erst allmählich sich gebildet hat, und daß unserer Denkweise entgegenläuft, was den Bedürfnissen und der geistigen Lage früherer Jahrhunderte unentbehrlich dünkte. Die Lehre, daß Gott an einem bestimmten Punkt Mensch geworden, widerspreche den modernen Begriffen von Gott und Mensch. Ein Gott, der Mensch wurde, könnte das schwere Schicksal des Menschen nicht voll empfinden. Weiter stoße sich das moderne Empfinden am sühnenden und stellvertretenden Leiden Christi. Die darin waltende Tiefe der ethischen Gesinnung, der Ernst der sittlichen Ordnung, die heilende Macht der selbstlosen Liebe, ihr Wachstum in Leid und Not seien auch für den Modernen verehrungswürdige Gedanken. Aber unerträglich sei die Formel vom erzürnten Gott und seiner Wiederversöhnung durch das Opferblut seines Kindes. Unsere religiöse Überzeugung lehne sich gegen den Mittlergedanken auf als eine der damaligen Zeitlage entsprungene Gestaltung des Erlösungsgedankens, der jetzt als mythologisch erscheine, besonders bei der Rolle, die das Opferblut darin spiele. Falle aber dieses Zentraldogma, so verlieren alle Unterscheidungslehren des Christentums ihre Wurzel und ihren Zusammenhang. Jungfräuliche Geburt, Höllen- und Himmelfahrt fallen weg, wenn dieser tragende Grund ins Wanken gerät. Und doch gehören jene Sätze für das Christentum zu dem, was dem Menschen Halt und Trost für Leben und Sterben gewähren soll.

Nun habe ſich zwar das moderne Chriſtentum von der Erſchütterung dieſes Komplexes metaphyſiſcher Behauptungen weg zu der Perſönlichkeit und dem Lebenswerke Jeſu geflüchtet, zu ſeiner Lehre von dem nahen Reich Gottes und der Gotteskindſchaft des Menſchen. Die hinreißende Kraft und Friſche, die wunderbare Innigkeit, die kindlich freudige Zuverſicht dieſer Verkündigung ſchienen vollen Erſatz für die Erſchütterung der metaphyſiſchen Überzeugung zu bieten.

Was nun die Kritik am Leben Jeſu betrifft, ſo meint zwar Eucken, daß auch die ſchärfſte Negation einen feſten Kern unvergleichlichen perſönlichen Lebens als geſchichtlich beſtehen laſſen müſſe. Aber es könne nicht mehr davon die Rede ſein, daß nach dem Einſturz der metaphyſiſchen Unterlage dieſe Perſon der abſolute Normaltypus menſchlichen Lebens ſei. Man kann Jeſum nur verehren, aber ſich nicht abſolut an ihn binden, ihn nicht zum Gegenſtand eines Kultes machen. Alle Mittelſtellungen in dieſer Sache ſind ohne Halt. Es entſteht alſo die Frage, ob das, was von Jeſus noch bleibt, ſtark genug ſei, um dem menſchlichen Leben Halt und Schutz zu gewähren, ihm eine neue Welt zu ſichern.

Dazu kommt nach Eucken die in der modernen Zeit eingetretene Schätzung der chriſtlichen Moral. Die chriſtliche Moral habe mehr das Gebiet individueller Geſinnung beherrſcht als die allgemeinen Verhältniſſe umgebildet. Vernünftige Rechtsordnungen habe erſt die Neuzeit geſchaffen. Erſt ſie habe die ſoziale Frage als eine Sache des Rechts behandelt. Die chriſtliche Moral habe viel Roheit und Grauſamkeit unangefochten gelaſſen, wie der Glaubensfanatismus uſw. zeige. Die chriſtliche Liebe war ſtets privat, den allgemeinen Problemen aber nicht gewachſen. Das Chriſtentum kannte nur ein Verhältnis von Perſönlichkeit zu Perſönlichkeit; alles Wirken zu den Dingen ſank ihm zur kalten, ſeelenloſen Außenwelt herab. Die Neuzeit findet echtes Handeln nur da, wo ſeeliſche Kraft mit einem Gegenſtande ſich berührt, wo die Tätigkeit ſich zur Arbeit geſtaltet. Immanente Seelentätigkeit droht bloßer Schatten zu werden. Die Geſinnung wird zur Vorläuferin oder zum Nachklange einer Handlung, die Moral zu einer Nebenwelt, welche in die Geſtaltung des Lebensprozeſſes nicht eingreifen darf. Auch die moderne Gedankenarbeit z. B. eines Hegel teilt dieſe Schätzung der Moral. Die ganze Wirklichkeit verwandelt ſich nach moderner Auffaſſung in ein prozeßartiges Geſchehen.

Ganze Lebenskomplexe entſtanden, welche alle direkte Beziehung auf moraliſche Zwecke verwarfen: moderne Wiſſenſchaft, Kunſt, modernes Wirtſchaftsleben haben ſich unabhängig von der Moral entwickelt. Die perſönliche Lebensform d. h. die Beziehung von Menſch zu Menſch dünkt dem Hauptzuge der Neuzeit viel zu kleinmenſchlich und eng, um die Fülle echten Lebens zu faſſen. Wärme und Innigkeit perſönlichen Lebens gilt als bloßes Wallen und Wogen affektvoller Stimmung, die Perſönlichkeit Gottes als ungebührliche Vermenſchlichung. Unverſtändlich wird die Überzeugung, daß der Gewinn der ganzen Welt einen Schaden an der Seele nicht aufwiegt.

Der Erlöſungsgedanke, dem müden Ausgang des Altertums unentbehrlich, mußte dem Mut und der Kraft des modernen Menſchen weichen. Das Kraftgefühl des modernen Menſchen wurde geſteigert durch

Zuſammenſchluß der einzelnen Kräfte zu großen Arbeitskomplexen wie der Fabrik, der Wiſſenſchaft, dem Verwaltungsſyſtem; die Lebensarbeit gleicht jetzt einer Pyramide, die Schicht zu Schichten fügt und auch den kleinſten Beitrag verwertet. Die Menſchheit als Arbeitsganzes gewann eine gewaltige Steigerung. Was der Augenblick früher nicht vermocht, das vermag jetzt die Kraft der Zeiten.

Moderne Medizin und moderne Sozialgeſetzgebung haben das Übel nicht bloß gemildert, ſondern das Übel an der Wurzel angefaßt. Freudiges Selbſtgefühl führte aber zur Verachtung übernatürlicher Hilfe. So verblaßt dem modernen Menſchen der Erlöſungsgedanke vor dem Fortſchrittsgedanken. Das ethiſche Lebensideal mit ſeiner Umwandlung der Seele weicht einem dynamiſchen mit unbegrenzter Kraftſteigerung. Feuerbachs Wort hat ſich an der ganzen Zeit erfüllt: „Gott war mein erſter Gedanke, Vernunft mein zweiter, der Menſch mein dritter und letzter Gedanke.“

Der Neuzeit hellte ſich die Natur nur dadurch auf, daß alles Seeliſche ausgeſchieden wurde. Zwar fehlt es auch im modernen Leben nicht an intellektualiſtiſchen Strömungen, welche im Denken die urſprünglichſte Werkſtatt des Lebens feſthalten und das Bild der Sinnenwelt als durch unſere Gedanken mitgeſtaltet erkennen. Allein dieſe Strömungen erweiſen ſich als zu ſchwach. Die moderne Zeit kennt keine reine Innerlichkeit, keine ewigen Wahrheiten, keine Unſterblichkeit. Für ein bloßes Naturweſen wird die Religion überhaupt ein Gewebe von Illuſionen. So geſtaltet ſich das Ganze des modernen Lebens zu einer Flut gegen die Fundamente des Chriſtentums.

Zum Schluß charakteriſiert Eucken die Rückzugsverſuche der Vermittlungstheologie, welche von den Tatſachen zu den Ideen, von dieſen im einzelnen zu der Weltanſchauung im großen, von dieſer zu den Leiſtungen der chriſtlichen Ethik ſich flüchtete, ohne den modernen Einwänden dadurch ſich entziehen zu können. Trotzdem ſteigen die uralten Fragen und Rätſel des Menſchengeſchlechtes mit friſcher Kraft wieder auf.

Die moderne Bewegung richtet ſich nach Eucken nicht bloß gegen die Religion, ſondern gegen den geiſtigen Charakter des Lebens überhaupt; die moderne Bewegung will bloße Daſeinskultur. Hier gibt es keine Verſtändigung mit dem Chriſtentum, der Religion weltüberlegener Innerlichkeit.

An einer höheren Schätzung der Welt hängt der Geſamtaufbau der modernen Kultur mit ſeinen eingreifenden Wandlungen des geſamten Lebensſtandes. Die Hingebung an die Welt gelangte ſchließlich dazu, daß der moderne Menſch angeſichts der unermeßlichen Erweiterung, welche für ihn die Welt nach der Seite des Großen und Kleinen erfuhr, zuſammenbrach; es verſagte das Vermögen der geiſtigen Durchdringung der Dinge, der Geiſt hörte auf, ein ſelbſtändiges Lebenszentrum zu ſein. Die Seele wird ein leeres Gefäß, das allen Gehalt von der Weltumgebung erwartet. Es hört jeder Widerſpruch auf zwiſchen der Seele und der Welt, und doch ſind ſolchem Widerſpruch alle entſcheidenden Weiterbildungen des menſchlichen Lebens entſprungen; die erhebenden Ideen Platos, das farbenreiche

Weltgemälde Dantes, die erschütternde Vernunftkritik Kants gingen hervor aus dem Streben einer großen Seele nach geistiger Selbsterhaltung gegenüber den Widerständen der Welt.

Die bloße Daseinskultur kennt keine schaffenden Lebenstiefen, nur Lageverschiebungen der einzelnen Teile. Das bedeutet eine innere Zerstörung des Lebens. Allein die Daseinskultur zehrt noch von der geistigen Atmosphäre des überkommenen Idealismus.

War das alte Christentum bestrebt, den Menschen niederzudrücken zugunsten der göttlichen Macht, so trägt eine hohe Schätzung der Kraft des Menschen den Aufbau der gesamten modernen Kultur. Wir stehen inmitten einer großen Arbeitskultur, von der frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Allein auch die Arbeit ist ein seelisches Erlebnis. Unter diesem Gesichtspunkte zeigt sich bald, daß die Vorteile der Arbeit keineswegs reine Gewinne sind. Inmitten aller technischen Siege geraten die Menschen in eine babylonische Sprachenverwirrung. Die Massenbewegungen können Fragen stellen. Allein die bloße Summierung führt zu keiner inneren Größe. Das ganze Spiel der Kleinkräfte wiegt wenig an geistigem Vermögen. Die Daseinskultur kann in allen politischen und sozialen Kämpfen die Macht nur an eine andere Stelle verlegen. Sie kann auch nicht auf einen höheren Stand des Daseins durch Anhäufung der Zeiten und Leistungen hoffen, weil ihr die innere Vernunft, der Hebel des Fortschritts, fehlt. Innere Kleinheit bei äußerer Größe, bunte Fülle der Leistung und völlige Leere im Inneren, das ist nach Eucken das Zeichen der bloßen Daseins- und Menschenkultur. Eine jämmerliche Kleinheit menschlicher Denkart umspinnt und erniedrigt die Arbeit. Wir durchschauen immer mehr das leere Phrasentum von menschlicher Größe und Würde, an dem sich frühere Zeiten berauschten.

Es gibt dem modernen Leben und Streben ferner einen besonderen Charakter, daß Subjekt und Objekt jetzt deutlich auseinandertreten, jedes seine besondere Art entfaltet. Daher ein schärferes Prüfen und kräftigeres Eingreifen des modernen Menschen in den vorgefundenen Weltstand. Die großen Dichter und Denker lassen den Gegenstand nicht draußen als etwas Fremdes, sondern er wird auf den Boden der eigenen Seele versetzt und dort mit Leben erfüllt. Zur Hauptaufgabe wird der Gewinn einer überlegenen Einheit, die mit zündender Kraft das Tote belebt, das Dunkle erleuchtet. Die moderne Daseinskultur vermag aber dieses Ideal nicht festzuhalten. Die moderne Wissenschaft ist bloßes Registrieren. Jeder belebende Gedanke muß ihr als Irrlicht erscheinen. Der Geist wird zugunsten eines seelenlosen, aber sicher verlaufenden Mechanismus ausgetrieben. Das Endergebnis ist tiefes Unbehagen inmitten glänzender Erfolge. Das Wachstum der Technik bietet keinen Ersatz für das Schwinden belebenden Geistes.

So hat die moderne Bewegung den Menschen in ungeheure Verwicklungen hineingeworfen. Allein instinktiv kehrt sie in den führenden Geistern vielfach zum Christentum zurück. Im inneren Gewebe des modernen Schaffens laufen eine Abwendung und eine Zurückwendung zum Christentum oft wunderlich durcheinander. Was die Neuzeit wirklich an

Früchten gezeitigt hat, gelang nur mit Hilfe eines der ſinnlichen Welt überlegenen Geiſteslebens. Von allen Lebenstiefen abgeſchnitten, verfiel die Arbeit einer ſeelenloſen Mechaniſierung.

Das Erſcheinen eines neuen Lebens begrüßt Eucken als gutes Vorzeichen für die Zukunft. Dieſes Leben iſt Geiſtesleben. Der Geiſt eines Plato behält ſeinen Wert, auch wenn alle ſeine Lehren uns fremd geworden ſein ſollten. Bei einer ſchöpferiſchen Perſönlichkeit iſt alles beſondere Wirken nur ein Symbol für den ewigen Wahrheitsgehalt des ſchaffenden Geiſteslebens. Solche charakteriſtiſche Erſchließungen des Geiſteslebens, Uroffenbarungen, große Erfahrungen der Menſchheit geben erſt der Kultur einen klaren Sinn. Kultur darf nicht bloß Verſchiebung des gegebenen Daſeins ſein, ſondern muß einen neuen Menſchen ſchaffen, wenn ſie die Mühe lohnen ſoll. Vergeiſtigung der Wirklichkeit kann allein den Lebensſtand vertiefen und erhöhen. Die gegebene Welt iſt nur eine Stufe der Wirklichkeit; darüber erhebt ſich die Welt der Geiſtigkeit.

Dieſe Geiſtigkeit darf aber nicht bloßer Schatten bleiben, der unſer Leben nur begleitet, ohne es bewegen zu können. Das Allleben muß unmittelbar in uns durchbrechen. Wir müſſen ſelbſtändige Lebenspunkte, geiſtige Energien werden. Dies werden wir nicht durch natürliche Evolution, ſondern durch ein Gehobenwerden des Menſchen aus der Kraft des Ganzen in der *Wendung zur Religion.* Religion iſt weſentlich Offenbarung und Wunder, die Befreiung der ſonſt gebundenen und niedergedrückten Geiſtigkeit. Immanente Religion iſt ein täuſchendes Surrogat. Es gibt keine Größe und keine Freiheit ohne Wendung zur göttlichen Macht. Die Gebundenheit des Geiſteslebens an das trübe Gemenge des menſchlichen Durchſchnitts kann keine Größe entfalten.

Ein Wirken aus der Kraft eines überlegenen Ganzen iſt unentbehrlich. Dann allein ſchöpft der Menſch aus der Fülle unendlichen Lebens, wurzelt in ſich ſelbſt und kann einen geiſtigen Charakter entwickeln. Die Berufung des Menſchen zur ſelbſttätigen Mitarbeit am großen Werke des Geiſtes iſt der Kern der Religion. Schöpferiſches Leben wird uns mitgeteilt. Darin wurzelt Mut und Kraft der Lebensarbeit, Hoffnung eines friſchen Neubeginnens und einer unverwelklichen Jugend. Daher ſollen wir nach Eckhart Gott ‚nicht im Abendſcheine, ſondern im Morgenlichte‘ ſuchen. Alle echte Geiſteskultur trägt in ſich Religion: das Bewußtſein des Getragenwerdens von übermenſchlicher Macht. Die ſchöpferiſchen Geiſter aller Gebiete fühlten ſich ſtets getragen von einer höheren Macht. Es gab kaum einen großen Denker, der im Atheismus ſein Genügen gefunden hätte. War das Leben zuerſt nach außen gerichtet, ſo arbeitet es allmählich immer mehr Innerlichkeit heraus und verlegt dahin ſeinen Schwerpunkt. Das Leben rankt ſich an der Arbeit in die Höhe. Der Nutzen und Genuß tritt zurück; ſelbſtloſe Wiſſenſchaft erſcheint. Es vollzieht ſich die Ablöſung echter Geiſteskultur von bloßer Menſchenkultur. Ebenſo verinnerlicht ſich das Verhältnis von Menſch zu Menſch. Ja über die Geſamtheit breitet ſich eine allumfaſſende Innerlichkeit, deren weltgeſchichtliche Wogen die Weltreligionen ſind, z. B. das Mitleid des Buddhismus, die Liebe des Chriſtentums.

Auch die Geschichte vollzieht eine Wandlung des Lebens, ist als Ganzes die Herausarbeitung eines Reiches der Innerlichkeit. Die antike Ethik, welche nur Veredlung der Natur, nicht Setzung eines neuen Lebens erstrebte, genügte dem Christentum nicht mehr. Im Erkenntnisstreben haben Altertum und Mittelalter Gedankenarbeit und sinnliche Anschauung noch nicht so scharf geschieden wie die Neuzeit. Auch im Ganzen des Lebens geht durch die Geschichte ein Sichselbersuchen und Herausarbeiten des Geisteslebens von Synthese zu Synthese, von der Antike zum Christentum, von der Daseinskultur zu einem neuen Idealismus. Die Steigerung des Vermögens der Geistigkeit erfolgt aber überall aus der Gegenwart göttlicher Kraft. Nirgends im Bereiche des Menschen gibt es ein echtes Geistesleben ohne ein Element der Religion.

Was aber hier zunächst in Betracht kommt, ist nur universale Religion. Die Natur bedroht das Geistesleben. Körperliche Ausstattung bestimmt es in seiner Höhe, Vererbung fügt den Menschen in eine dunkle Naturverkettung ein. Durch Kultur raffinierte Sinnlichkeit zieht das Geistesleben nieder. Die einzelnen Geisteskräfte kehren sich gegeneinander. Die Möglichkeit einer Überwindung dieser widerspruchsvollen Lage wird behauptet von der höheren, ‚charakteristischen' Religion, welche aus dem Verhältnisse der Seele zur weltüberlegenen Gottheit ein unüberwindliches Geistesleben entspringen läßt. Aus einer unmittelbaren Beziehung zur weltüberlegenen Quelle aller Wirklichkeit kommt dem einzelnen ein aller Arbeit und der Gesamtheit ein aller Kultur überlegener seelischer und geistiger Lebensstand. Die Innerlichkeit, in welcher die Seele mit dem ganzen Geistesleben wie ein Ich mit dem Du verkehrt, muß eine größere Wärme und Innigkeit erhalten als in aller geistigen Arbeit, wenn man sich nur bewußt bleibt, daß der Begriff des Persönlichen nur ein Symbol für etwas allen Begriffen und Worten Überlegenes ist. Hier erreicht der Mensch den tiefsten Punkt der Innerlichkeit. Die Religion in diesem Sinne hat die Menschen mehr als irgend etwas eng zusammengeschlossen, aber auch weit auseinander getrieben. Die großen Religionen sind mit ihren Bewegungen die Seele der Geschichte geworden. Die Freiheit im Grunde des Lebens hat keinen besseren Bundesgenossen als die Religion.

Die Religion in diesem charakteristischen Sinne legt das Weltproblem dem Menschen mit voller Schwere auf die Seele, steigert die Empfindung des Schmerzes und den Ernst der Schuld gegenüber einem heiligen und guten Willen. Aber diese Steigerung der Maße ist eine Erhöhung des Lebens. Die Religion allein — darin findet Eucken den Höhepunkt — befriedigt das Verlangen des Menschen nach geistiger Selbsterhaltung, nach unbedingtem Werte dessen, was er erlebt und tut.

Natur, Schicksal und Menschenwelt behandeln den Menschen mit Gleichgültigkeit als flüchtigen Durchgangspunkt des Lebens. Und doch haben wir einen metaphysischen Lebensdrang; ohne ihn müßte alles gleichgültig werden und all unser Beginnen sinnlos sein. Daher sagt Augustinus: ‚Wenn ich dich, meinen Gott, suche, so suche ich das selige Leben.' Was für den einzelnen gilt, gilt auch für die Gesamtheit und den Sinn ihrer unermeßlichen Arbeit. Die Religion ist deshalb der ursprüngliche Quellpunkt des Lebens, das Grundaxiom, mit dem das Geistesleben steht

und fällt. Die Religion muß notwendig die Welt eschatologiſch betrachten, das heißt als einen Akt eines übergeſchichtlichen Dramas, deſſen Verlauf ſich menſchlichen Augen entzieht. Damit aber die religiöſe Bewegung beim Individuum nicht bloße Aufwallung des Augenblicks bleibe, iſt ein eigener Lebenskreis in einer Gemeinſchaft, eine Kirche notwendig. Eine charakteriſtiſche Religion mit ruhiger und fruchtbarer Arbeit iſt ohne religiöſe Gemeinſchaft nicht aufrecht zu erhalten. Töricht wäre das Mühen des Denkers um die wiſſenſchaftliche, des Künſters um die künſtleriſche Wahrheit, wenn das ganze Ziel der Wahrheit die Seele vollſtändig kalt ließe. Der Eintritt in die Entſcheidung iſt für den einzelnen frei. Aber die Ablehnung derſelben entſeelt das ganze Leben. Der Kampf um die Wahrheit der Überzeugung iſt ein Kampf um die Höhe des Lebens.

Von dieſen allgemeinen Grunderwägungen aus, welche viele koſtbare Wahrheitskörner enthalten, wendet ſich Eucken zur Kritik des geſchichtlichen Chriſtentums.

Die Religion iſt alſo ein Erlebnis des Menſchenweſens; uns allen gemein iſt das Verlangen nach geiſtiger Selbſterhaltung und die Eröffnung eines neuen, überſinnlichen Lebens. Den Anſpruch des Chriſtentums auf Einzigkeit der Wahrheit findet Eucken ungeheuerlich. Das ſei die Art des Mittelalters, nicht der Neuzeit. Denn ihre unermeßliche Erweiterung des Horizontes und ihr liebevolles Sichverſenken in alle Weite menſchlicher Entwicklung rücke uns eine Fülle anderer Bildungen vor Augen und in ihnen ſo viel redliches Streben, ſo viel Arbeit und Aufopferung, ſo viel Verwandtſchaft der Grundprobleme und Grunderfahrungen, daß es ſchlechterdings unmöglich wird, das alles gänzlich zu verwerfen. Wie könnten wir unſere Bildung dann auf das klaſſiſche Altertum gründen, wenn dieſes in ſeinem tiefſten Grunde leerer Wahn wäre? Religion iſt aber ein Hervorbrechen urſprünglicher Lebensquellen, daher ein Urerlebnis einzelner, großer Perſönlichkeiten. Nur an ſolchen Durchgangspunkten geiſtigen und göttlichen Lebens entzündet ſich ein Feuer, das Jahrtauſende erwärmen kann. Da aber nicht eine, ſondern mehrere große Religionen exiſtieren, ſo kann nach Rouſſeau der Glaube nicht eine Sache der Geographie werden. Wir müſſen alſo meſſen und gegeneinander abwägen. Dasſelbe gilt von den einzelnen Formen des Chriſtentums.

Die Neuzeit hat der nächſten Welt ihre Kraft zugewendet und die überſinnliche Welt der Religion verblaſſen laſſen. Allein die geſteigerte Tätigkeit iſt nicht imſtande, den Grund der Seele zu erfüllen. Die doppelte Forderung einer Vertiefung der Tätigkeit zu geiſtigem Schaffen und der Erſtrebung einer überzeitlichen Wahrheit ſtellt ſich notwendig ein. Das Altertum ſuchte Ruhe in der Religion, die Neuzeit will auf Tätigkeit ihres Lebensdranges nicht verzichten.

Dieſe neuere Entwicklung verlangt einen anderen Typus des religiöſen Lebens, eine aktivere Art des religiöſen Lebens. Solch größere Aktivität widerſpricht aber nicht dem Geiſt des Chriſtentums. Denn wenn ſeine Sorge zunächſt auf das Leiden und nicht auf das Handeln ging, ſo lag das in dem Bedürfniſſe der Zeit. Ferner hat es das Leiden als eine nur weiter zurückgelegene Tätigkeit aufgefaßt, es ſchätzt die im Leid bewirkte Tiefe des Lebens (paſſio ſumma actio). Die Reformation habe alle blinde

Devotion verworfen. Freilich Luther habe die Aktivität zu ſehr auf das Innere der Seele beſchränkt. Natürlichere Geſtaltung des Lebens iſt alſo nicht Bruch mit dem Grundzuge chriſtlichen Lebens.

Da uns die Welt weit mehr Zuſammenhang, Schönheit und Leben erſchloſſen hat, klagt unſere Zeit nicht mehr über die Welt, ſondern will das Göttliche immanent in der Welt finden. Allein der Pantheismus iſt eine falſche Deutung der Wirklichkeit. Er iſt ein ſchwankendes Mittelgebilde, welches das große Problem verdunkelt und die Energie des Lebens ſchwächt. Er iſt eine Halbheit. Er will mehr als das bloße Nebeneinander der Dinge. Aber dieſes Mehr ſoll unſelbſtändig, ſchattenhaft bleiben, den Stand der Dinge nicht ändern und das Leben nicht verpflichten. Die Erfahrungen des 19. Jahrhunderts rechtfertigen den Pantheismus wenig. Die Natur zeigt ſich nicht mehr als jenes Reich ſeelenvollen Zuſammenhanges. Die Menſchheit verliert in wilden Kämpfen ihre romantiſche Verklärung. Die Größe der Perſönlichkeit zeigt ſich als hohle Phraſe.

Novalis' Wort: ‚Unter Menſchen muß man Gott ſuchen' iſt ein Bekenntnis moderner Denkart. Wird dabei in einſeitiger Sozialkultur alles, was über die bloße Menſchheit hinausführt, verworfen, ſo muß das Ganze zu unſäglicher Verflachung führen. Auch hier muß die Überlegenheit des Göttlichen voll gewahrt bleiben.

Ohne Religion läßt ſich ein Ganzes des Lebens nicht aufrecht erhalten. Teilkulturen, wiſſenſchaftliche, techniſche, ökonomiſche uſw. können eine Geſamtkultur nicht erſetzen. Letztere aber kann nur ſich verwirklichen in der Umkehrung des erſten Standes und in der Wendung zur Religion.

Das Chriſtentum läßt in ſeinem Schöpfungsbegriff die Natur aus dem Geiſt entſpringen. Die Neuzeit wollte den Geiſt zum Erzeugnis der Natur herabdrücken. Die moderne Denkart in Spinoza und Hegel will die Perſönlichkeit ausſchalten und das Denken zu einer kosmiſchen Macht erheben. Das Leben wird aus einem Tun ein Prozeß.

An Stelle der chriſtlichen Wunder will Eucken ein inneres Wunder, das Erſcheinen einer neuen Art des Lebens, das Selbſtändigwerden des Geiſteslebens. Das Geiſtige muß zum Kern der Wirklichkeit werden. Einer Herrſchaft des Geiſtes muß eine Religion des Geiſtes entſprechen.

Den Erlöſungsgedanken des Chriſtentums kann das moderne Kraftgefühl am wenigſten ertragen. Vieles an der älteren Faſſung dieſes Gedankens trägt nach Eucken die Farbe einer müden und matten Zeit, die der moderne Menſch nicht lieben kann. Die überkommene Faſſung enthielt ihm eine zu paſſive Art der Religion. Aber trotzdem bleibe dem Erlöſungsgedanken eine notwendige Wahrheit, nämlich die vom Getragenſein des Lebens durch eine höhere Macht. Das moderne Leben iſt ein neuer Titanenkampf, ein Sichaufwerfen des Menſchen zur Gottheit. Unaufhaltſam ſtieg die Lebensflut; aber die Geiſtigkeit und das Glücksgefühl ſanken. Die Menſchheit erwies ſich zu klein, da ſie ſich ſelbſt genügen ſollte. Die Probleme des Erlöſungsgedankens ſteigen von neuem empor.

Die chriſtliche Moral im Gegenſatz zur klaſſiſchen iſt es, welche eine unbemeſſene Liebe, ein Hegen und Pflegen des Kleinen, eine Ehrfurcht

vor dem, was unter uns liegt, erzeugen konnte. Sie hat eine innere Größe im Kleinen entdeckt und dadurch alle Maße des Lebens verändert. Die flachen Geister, die Helden der Verneinung ahnen nicht einmal, wie Großes hier für die Menschheit auf dem Spiele steht. Die antike Geschlossenheit des Lebens und das ihr entsprechende Gerechtigkeitsideal kann die neue Zeit nicht mehr annehmen. Aber die überlieferte Form der christlichen Moral würdigt nach Eucken zu wenig das Naturelement in unserem Leben, die weite Ausdehnung des Mechanismus, den Widerstand gegen die Freiheit. Das hindert ihn nicht, anzuerkennen, daß das Christentum allein die Größe und Überlegenheit der Moral mit Energie im weltgeschichtlichen Leben zur Geltung gebracht hat. Es hat Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, um dem Menschen eine Seele zu retten. Es hat der Lebensarbeit des einzelnen einen ins Unendliche reichenden Sinn und Wert verliehen. Aus dieser ursprünglichen christlichen Quelle hat auch die philosophische Moral der Neuzeit unablässig geschöpft. Ohne diese wäre ihre Pflichtidee formelhaft und machtlos geblieben. Es kann in unserer Zeit nichts Verkehrteres geben, als die Moral herabzusetzen und mit ihr die Weltmacht, in der sie wurzelt, das Christentum.

Das Problem der Stellung des modernen Menschen zum Christentum erreicht nach Eucken seine höchste Spannung bei den Begriffen der Gottmenschwerdung und des Sühnopfers. Die in der ersteren Idee vollzogene Verbindung von menschlichem und göttlichem Wesen ließ unergründliche Tiefen in das menschliche Dasein hineinwirken. Der moderne Mensch fordert nach Eucken statt der Menschwerdung Gottes an einer Stelle ein unmittelbares Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem durch die ganze Weite des Geisteslebens. Vom modernen Standpunkt aus verwirft deshalb Eucken nicht bloß das alte Dogma, sondern auch die moderne Halbheit, welche Jesum als Menschen faßt, aber trotzdem unser ganzes religiöses Leben an ihn bindet und unser eigenes Leben voller Ursprünglichkeit beraubt.

Das geschichtliche Christentum ist für Eucken nicht identisch mit seiner dogmatischen Fassung. Letztere ist nur eine Verkörperung, die nicht das Ganze des Lebens bildet, und die ein Recht immer nur als ein Ausdruck der Seele hat. Die Seele des Christentums war stets das unmittelbare Verhältnis der Persönlichkeit zu Gott mit allen Erschütterungen und Erhöhungen, die hier aus Entfernung und Wiederverbindung entsprangen. „Gott und die Seele möchte ich kennen, nichts mehr, nichts mehr," sagt Augustinus. Deshalb bleibe doch der Person Jesu eine großartige Bedeutung. Die schaffende, religiöse Individualität Jesu hat etwas Bleibendes und Jugendfrisches. Ihre Vergegenwärtigung kann uns eine Quelle neuen Lebens werden, ohne daß wir die Ursprünglichkeit unseres eigenen Lebens verlieren. Es gilt hier die Erweckung und Erringung unseres eigensten geistigen Wesens im Gewinn einer Welt, die keinen Wandel der Zeit und keine feindliche Spaltung der Individuen kennt.

Was die Kirche betrifft, so gibt Eucken zu, daß im Durchschnitt des neuzeitlichen Lebens die Ablehnung derselben überwiegt. Aber je überwältigender uns die Außenwelt an sich zieht, desto größer wird die Sehnsucht nach Verstärkung der Innerlichkeit durch ein Zusammenschließen der

Geister. Alle Probleme der Zeit, die den ganzen Menschen betreffen, müssen auch die religiöse Gemeinschaft in Tätigkeit setzen. Heute gilt nicht mehr die Aufgabe der Kirche, wie zur Zeit Luthers. Neue Fragen hat die Zeit gebracht. Die Sprachen z. B. sind nicht mehr die Scheide, in welcher das Schwert des Geistes steckt, wie Luther sagte. Die Kirche soll sich auf Wahrheiten stellen, die nicht aus metaphysischer Spekulation oder geschichtlicher Überlieferung stammen, sondern unmittelbar dem Lebensprozeß selbst angehören, also auf Wahrheiten, welche die Tatsachen des Erscheinens einer neuen Welt beim Menschen und ihrer Weiterbildung durch Kampf und Erschütterung hindurch vertreten.

So faßt Eucken seine Kritik des Christentums dahin zusammen, daß dasselbe nicht als etwas Fertiges zu gelten habe, sondern als eine Macht, die noch im Werden begriffen sei, und an der jeder einzelne mitbauen müsse. Das geschichtliche Christentum ruhe auf einem ewigen Christentum. Der christliche Lebenstypus ist allem überlegen, was sich heute als freischwebende Religiosität entwickelt. Es gilt nicht die Verwerfung der weltgeschichtlichen Arbeit des Christentums, sondern deren Zurückführung auf ihren Wahrheits- und Ewigkeitsgehalt.

Nach dieser allgemeinen Kritik des Christentums wirft Eucken die Frage auf, ob die kirchlichen Gestaltungen desselben es weiterzubilden vermögen. Beim Katholizismus wird dies ohne weiteres verneint. Er habe sich auf die mittelalterliche Gestalt des Christentums festgelegt und könne keiner Veränderung des Grundgehaltes, sondern nur der Oberfläche des Daseins zustimmen. Die Ursprünglichkeit des Lebens sinke bei ihm, weil an die Stelle selbständiger Erzeugung die Wiederholung trete. Der Katholizismus habe sich seit dem Mittelalter, in welchem noch so verschiedene Bildungen nebeneinander möglich waren, verengt. Immer mehr werde er zur Partei und könne die geistige Bewegung der Menschheit nicht mehr zusammenfassen. Die mittelalterliche Lebenssynthese verleihe dem Katholizismus einen großen Stil. Aber sie war keine wahre innere Einigung, sondern ein Zusammenschichten von Christentum, aristotelischer Philosophie und römischer Organisation. Die Größe der Kirche mache den einzelnen klein. Zum selbständigen Leben der Persönlichkeit gehöre notwendig ein eigenes Ringen mit den letzten Problemen. Die der älteren Denkweise eigentümliche Bindung des Geisteslebens an sinnliche Elemente, namentlich in den Sakramenten, müsse der moderne Geist als magisch und unerträglich empfinden. Innerhalb des Katholizismus lasse sich eine Verständigung mit dem weltgeschichtlichen Stande des Geisteslebens nicht erreichen. Hier habe die Stabilität das letzte Wort und die ewige Wahrheit bleibe an eine zeitliche Form gekettet.

Günstiger scheine es beim Protestantismus zu stehen, der aus dem Bruch mit der Tradition entstanden sei und verschiedene Phasen zeige, die einen engen Zusammenhang mit dem Gange der Kultur aufweisen.

Aber der alte Protestantismus habe eine so entschiedene Ablehnung des Fortschrittsgedankens enthalten wie der Katholizismus. Er wollte für die Ewigkeit gelten. Der neue Protestantismus seit der Aufklärung und dem Neuhumanismus sei das Gegenteil zur Reformation. Mag er verstandesmäßig oder künstlerisch gefärbt, deistisch oder panentheistisch ge-

ſtimmt ſein, er zeigt gemeinſam ein freudiges Kraftgefühl des Menſchen und einen ſtarken Zug zur Immanenz. Zwiſchen der ernſten und ſtreng ethiſchen Erlöſungsreligion Luthers und dem künſtleriſch geſtimmten, freudigen Panentheismus unſerer Klaſſiker beſteht eine unausfüllbare Kluft. Die notwendige Erneuerung des Chriſtentums, deſſen Zurückführung auf die eigenen, tiefſten Lebensquellen könne ſich deshalb auch im Proteſtantismus nicht vollziehen. Die alte und neue Art des Proteſtantismus werden nur durch die gemeinſame Schätzung der Perſönlichkeit und des Innenlebens zuſammengehalten, und durch den Kampf gegen Rom. Das ſei aber zu wenig, um eine religiöſe Gemeinſchaft von einer Stärke hervorzubringen, welche den gewaltigen Aufgaben der Gegenwart gewachſen wäre. Die alte Art werde beſonders hart betroffen von den Angriffen auf die Erlöſungslehre und von der Bibelkritik, mehr noch als der Katholizismus. Die Lehre Melanchthons von der Verderbtheit der Welt und der Gleichgültigkeit der Kultur ſei unannehmbar. Der neue Proteſtantismus ſei abhängig von Pantheismus der klaſſiſchen Zeit. Er entbehre einer ſicheren Zentralwahrheit, welche er den Verwicklungen der Zeit entgegenſetzen könnte. Die Wendung zur (menſchlichen) Perſönlichkeit Jeſu biete keine genügende Baſis für eine Weltreligion, die das ganze Leben befeſtigen und durchdringen ſoll.

So ſpricht Eucken die Überzeugung aus, daß keine Hoffnung beſtehe, innerhalb der vorhandenen Kirchen eine Erneuerung des Chriſtentums zu erreichen. Bei der gegenwärtigen Bewegung zur Verjüngung der Religion handle es ſich um eine Kriſis, um eine unverſchiebbare Angelegenheit der geſamten Menſchheit. Die Naturwiſſenſchaft erklärt die uns umgebende Natur für das Ganze der Wirklichkeit und gebe das Seelenleben wie auch den Wert der geſchichtlichen Arbeit der Menſchheit preis. Die ſoziale Bewegung, indem ſie das wirtſchaftliche Wohlergehen vor alle anderen Aufgaben ſtellt, verdrängt die Intereſſen des Innenlebens. Eine Verinnerlichung läßt ſich nur gewinnen durch eine Verankerung des Menſchen in einem geiſtigen Leben und einer geiſtigen Welt. Die Belebung der Religion führt unmittelbar zum Chriſtentum. Seine weltgeſchichtliche Leiſtung des Aufbaues einer neuen Welt iſt ſchlechterdings unentbehrlich. In ihm ſchlummern unermeßliche Kräfte, die ſich noch keineswegs ausgelebt haben. Es gilt, an die Urkraft ſelbſt zu appellieren und ſie zu neuem Schaffen aufzurufen. Die Zahl derer, die lebendig an den Kirchen teilnehmen, ſinkt unabläſſig. Daher müſſe jetzt eine Feſthaltung des Chriſtentums mit einer verneinenden Stellung zu den Kirchen zuſammengehen. Die fortſchreitende Entſeelung des Lebens führt dazu, daß in den beſonderen Richtungen keine geiſtigen Werte ſich halten laſſen, wenn das Ganze verloren geht. Von Gutem, Schönem, Wahrem könne dann nicht mehr die Rede ſein, Liebe, Recht und Ehre würden törichte Einbildungen. Der Suchenden ſeien heute viele. Es handle ſich darum, ſie einander nahe zu bringen. Zunächſt ſei gemeinſam auf die Herſtellung der Bedingungen für ein vordringendes Schaffen Bedacht zu nehmen. Die Zuſammenſchmiedung der Kirche mit dem Staate müſſe fallen. Das Beſtehen einer proteſtantiſchen Landeskirche müſſe aufhören. Der Fall Jatho beweiſe das. Eine Kirche, die nicht bloßer Diskuſſionsklub ſein wolle, müſſe feſte

Grundüberzeugungen fordern. Aber ein ſtaatlich-kirchlicher Urteilsſpruch ſchädige den Betroffenen geſellſchaftlich und verletze viele ernſte Gemüter. Eines wird durch Trennung von Kirche und Staat gewonnen, das Allerwichtigſte, die volle Wahrhaftigkeit. Halbwahrheit und Scheinweſen müſſen aus dem Heiligſten heraus. Die Überzeugung muß ſich befeſtigen: Religion iſt das Werk Gottes.

So lautet denn die Antwort Euckens auf die Frage des ganzen Buches: ‚Können wir noch Chriſten ſein?‘ dahin, daß wir es nicht bloß ſein können, ſondern müſſen; aber wir können es nur, wenn das Chriſtentum als eine noch mitten im Fluß befindliche, weltgeſchichtliche Bewegung anerkannt, wenn es aus der kirchlichen Erſtarrung aufgerüttelt und auf eine breitere Grundlage geſtellt werde.

* * *

Ein merkwürdiger Wechſel der Zeiten. Als vor fünfzig Jahren Pius IX. einen Gegenſatz zwiſchen moderner Kultur und Ziviliſation ausſprach, nicht in feſt formulierter Geſtalt, ſondern in einer Tabelle zurückzuweiſender Irrtümer, da entſtand eine gewaltige Gegenbewegung, deren Wogenſchlag erſt zurücktrat, als die Enzyklika gegen den Modernismus zum erſtenmale von kirchlicher Seite her eine ſyſtematiſche und philoſophiſche Entwicklung des modernen Weltgedankens verſuchte und damit den erſten Syllabus außer Diskuſſion ſtellte. Und heute kommt ein moderner Philoſoph, kein Schüler Schopenhauers, ſondern ein daſeinsfreudiger Denker mit anerkanntem Feingefühl für vergangene Größen wie für Gedanken der Gegenwart, und zeigt in ſorgfältiger Analyſe aller Faktoren des modernen Lebens, daß letzteres nicht bloß der Religion zuwiderlaufe, ſondern auch zu einer Entſeelung der Welt und einer Austreibung alles edlen Geiſteslebens führe. Er ruft zum Kampfe auf gegen die falſche Beruhigung bei der modernen Kultur und verlangt nichts Geringeres als eine Umkehr des ganzen Lebensſtandes, eine Vertiefung des Geiſteslebens bei ſich ſelbſt und eine Verankerung der Perſönlichkeit und der Geſellſchaft in einer weltüberlegenen Wirklichkeit.

Nicht minder intereſſant iſt Euckens Auffaſſung vom Weſen des Chriſtentums. Auch hier emanzipiert ſich der Philoſoph von der ihn umgebenden liberalen Theologie und dringt bis zu einer Tiefe vor, wie keiner ſeiner Vorgänger in der ganzen neuen Philoſophie. Die unter modern-philoſophiſchem Einfluſſe ſtehende proteſtantiſche Theologie aller Lager war beſtrebt, den Diesſeitscharakter des Chriſtentums herauszuarbeiten. So fand Harnack in ſeiner Dogmengeſchichte das Ideal des Proteſtantismus in einer Vereinigung der Innenſchau Auguſtins mit der heiteren Freude der Griechen an der Erſcheinungswelt und ihrem ruhigen kräftigen Wirken. Man hat in dieſem Lebensideal nicht mit Unrecht den äußerſten Grad der Verdiesſeitigung des Chriſtentums geſehen. Pfleiderer erklärt es direkt als Aufgabe der Religion, uns heimiſch zu machen in der gegenwärtigen Welt, und will deshalb ſogar den Unſterblichkeitsglauben als ein der Religion feindſeliges Element ausgetilgt wiſſen. Es zeigt von großer geiſtiger Selbſtändigkeit, daß Eucken im Gegenſatz zu dieſer Theologie eine radikale Umkehrung des Daſeins als Kern des

Christentums erkennt, daß er nicht in einer freundlichen Verklärung der Erscheinungswelt, sondern in der Erschließung einer höheren Welt und in dem Heroismus der Hingabe an dieselbe die Hauptaufgabe des Christentums erblickt.

Ein Punkt von ungeheurer Wichtigkeit in Euckens Charakteristik des Christentums ist die Einsicht, daß die Erlösung im christlichen Sinne ethischer, nicht intellektueller Art sei. Infolge des gewaltigen Einflusses, den die Hegelsche Philosophie auf die protestantische Theologie gewann, hatte die intellektuelle Anschauung des Christentums bisher dominiert. Hegel hatte der christlichen Religion die Ehrenstelle angewiesen, daß in ihr der Prozeß des absoluten Geistes nicht bloß symbolisiert sei, sondern seinen geschichtlichen Höhepunkt erreiche, weil das Bewußtsein des Geistes wesentlich die Geschichte selbst sei. Lag in diesem Standpunkte, welchen Theologen wie F. Chr. v. Baur mit Jubel als die seit Jahrtausenden ersehnte Lösung des Konflikts zwischen Wissen und Glauben begrüßten, die logische Konsequenz für die spätere Leugnung der historischen Persönlichkeit Jesu, so hat derselbe auch die theologischen Theorien selbst stark beeinflußt. Albrecht Ritschl, das Haupt der mächtigsten protestantischen Theologenschule der letzten Generation, huldigte diesem intellektualistischen Zuge, indem er selbst die Sünde zu einer Sache des bloßen Wissens, nämlich zum Mangel richtiger Einsicht, machte. Konsequenz ist, daß eine Erlösung überflüssig wird, weil die allmählich aufsteigende Sonne der Vernunft sich selbst von den Nebeln des Irrtums erlösen kann. Eucken betont demgegenüber mit Recht, daß beim Wesen des Christentums die ethische Tat die Hauptsache ist, die ethische Schuld des Menschen und die befreiende Gottestat. Richtig erklärt Eucken, daß durch diese ethische Auffassung allein die Menschenseele aus einem bedeutungslosen Moment eines unendlichen Weltprozesses eine zentrale Macht der Geschichte von ewiger Bedeutung wird; und daß auf der in dieser Auffassung begründeten unendlichen Wertung der Gesinnung gegenüber der Größe der Leistung der kostbarste Besitz des Christentums basiert.

Mit dieser Auffassung hängt auch die Schätzung des Leides zusammen. Vom Standpunkte des deutschen Klassizismus wie des hellenistischen Lebensideals aus ist der Schmerz ästhetisch zu glorifizieren, jedes Übel nur als notwendiges Schattenrißlein auf dem Schönheitsbilde der Allharmonie aufzufassen. Harnack hat hierin Goethe die Hand gereicht. Eucken dagegen hält daran fest, daß das Christentum Schmerz und Leid nicht verleugnet, sondern unendlich vertieft, besonders durch Betonung des Schuldcharakters, und daß es gerade durch die Tiefe der Empfindung die Sehnsucht nach einem höheren Leben erregt.

Besonders charakteristisch aber ist, daß Eucken im Gegensatz zur liberalen Theologie das Gottmenschwerdungsdogma als Zentraldogma des Christentums anerkennt und betont, daß die gewaltige Logik der Dogmenentwicklung sich nicht in der Mitte abbrechen lasse. In der Anerkennung der tiefen Wirkungen des Christentums steht der moderne Philosoph hinter keinem christlichen Apologeten zurück.

Ebenso scharfsinnig wie die Charakteristik des Christentums ist die Analyse des Wesens der modernen Kultur, wie sie Eucken gibt.

Sehr treffend wird bemerkt, daß die geistige Umwälzung, welche man unter „moderner Kultur“ versteht, unter dem Zeichen des Gottesbegriffes sich vollzogen hat, der in der Neuzeit durch Panentheismus und Pantheismus hindurch zum Agnostizismus und Atheismus sich gewandelt habe. Der Hauptzug des modernen Lebens, die Hereinziehung der absoluten Werte und damit des Göttlichen selbst in die Erscheinungswelt, auf welche durch die Triumphe der Naturwissenschaft das Hauptaugenmerk gelenkt wurde, ist damit richtig erkannt. Die daraus sich ergebende Reihe von Konflikten durch das Ganze des modernen Lebens hindurch wird scharf gezeichnet. Das erlösende Wort findet Eucken darin, daß der moderne Hauptzug des Lebens, die bloße Daseinskultur, nicht bloß das Christentum und nicht bloß die Religion, sondern jeden geistigen Charakter des Lebens zerstört. Bei der schaffenden Kraft des Idealismus bedeutet das eine innere Zerstörung des Lebens überhaupt. Die moderne Daseinskultur mit ihrem Vorwiegen des Masseneinflusses hat den Menschen klein und verächtlich gemacht. Das wahrhaft Große in der modernen Kultur wird mit Recht von Eucken auf instinktive Nachwirkung des Christentums zurückgeführt. Die Wendung des Lebens zurück zum Geistigen ist deshalb die erste, selbstverständliche Forderung, die Eucken um der Förderung und Vertiefung des Lebens selbst willen erhebt. Dabei gelangt Eucken zu dem gewaltigen Satz: Es gibt keine Größe und keine Freiheit ohne Wendung zur göttlichen Macht d. h. ohne Religion. Nur durch Schöpfen aus der Fülle unendlichen Lebens kann der Mensch eine unabhängige Geistigkeit gewinnen. Man muß die Rolle kennen, welche in den protestantisch-theologischen Systemen der neueren Zeit der Genuß der Freiheit spielt, als dessen Mittel Glauben und sittliches Handeln erscheinen, so daß selbst für Ritschl die Ewigkeit des einzelnen nur die Ewigkeit des diesseitigen Lebens ist, und man muß daneben die Art betrachten, wie nach Eucken das Leben an Innerlichkeit gewinnt durch Emanzipation von Genuß und Nutzen, durch selbstloses Wahrheitsstreben usw. Auch das ist ein weiterer gewaltiger Schritt Euckens selbst über manche neuere theologische Systeme (z. B. Biedermann) hinaus, daß er allen Ernstes die Verinnerlichung und Vergeistigung des ganzen Lebens nicht in jeder Religion für möglich erklärt, sondern nur in der charakteristischen Religion, welche einen persönlichen Gott kennt und deshalb den tiefsten Verkehr der Seele mit dem Unendlichen wie das Ich mit dem Du ermöglicht. Eine solche Religion allein verleiht dem Tun und Erleben der Seele unermeßlichen und unvergänglichen Wert. Die eschatologische Betrachtung der Welt als Akt eines übergeschichtlichen, in einem Jenseits sich fortsetzenden Dramas, dieser Stein des Anstoßes in der modernen Gedankenwelt, findet bei Eucken volles Verständnis.

Dagegen beginnt das Mißverständnis unseres Philosophen, wo er zur näheren Kritik des Christentums sich wendet. Ungeheuerlich nennt er den Anspruch des Christentums auf Einzigkeit der Wahrheit. Das liebevolle Sichversenken der Neuzeit in das Studium der Völker und ihrer Geschichte zeige so viel Edles, daß es unmöglich erscheine, dieses alles zu verwerfen. Eucken übersieht hier, daß zwar nach Luther und nach Ritschl jede religiöse Wahrheit außerhalb des Christentums unmöglich ist,

daß aber die katholische Lehre seit den Zeiten der ersten Väter, ja seit Johannes die Strahlen des Logos in jeder Seele leuchten läßt, welche Menschenantlitz trägt, wenn auch dieses Licht unendlich spärlicher ist als die Gnadensonne im Evangelium.

Ebenso trifft Euckens Forderung nicht den Katholizismus, wenn er eine männlichere Art des Christentums, eine aktivere Art des religiösen Lebens verlangt. Bekannt ist ja, daß für Luther die Seele wie ein Baumstumpf, wie eine Salzsäule ist, welche jeder eigenen religiösen Regung unfähig ist und nur passiv gleich einem offenen Munde den Tau des Himmels im Fiduzialglauben aufnehmen kann. Dagegen hat das Tridentinum in klassischer Weise den Rechtfertigungsprozeß als ein tatkräftiges Aufblühen und Mitwirken aller feineren Seelenkräfte beim göttlichen Werk der Erneuerung beschrieben und gerade dadurch die Vorwürfe der Reformatoren sich zugezogen.

Statt der Gottmenschwerdung an einer Stelle fordert Eucken ein unmittelbares Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem durch die ganze Weite des Geisteslebens. Auch hier zeigt sich die lutherische Schätzung des Christentums. Luther hatte, um die Auktorität der Kirche zu brechen, jede Vermittlung zwischen Gott und Seele niedergerissen. Jede Seele ist sich selbst Hohepriester und trägt das Heiligtum in sich allein. Schon Möhler hat darauf hingewiesen, daß dann eine Gottmenschwerdung überflüssig werde. Was den Sühnegedanken und das Opferblut betrifft, so ist Eucken offenbar umstrickt von den sozinianischen Einwänden, welche ja auch anderen modernen Denkern wie Kant und J. St. Mill vorschwebten. Diese Einwände treffen nur die altprotestantische Versöhnungslehre, welche in Hugo Grotius eine äußerlich juridische, unglückliche Verteidigung gefunden hat, die man seitdem mit der kirchlichen Lehre selbst verwechselt. Schon in dem klassischen Büchlein Anselms „Cur Deus homo?“ hat die Erlösungslehre eine dialektische Bearbeitung gefunden, welche den modernen Einwänden standhält.

Wenn nach all dem Eucken dafür plädiert, daß das Christentum nicht als etwas Fertiges, sondern als etwas Werdendes zu beurteilen sei, und daß die weltgeschichtliche Arbeit des Christentums nicht verworfen werden dürfe, sondern auf ihren Ewigkeitsgehalt zurückgeführt werden müsse, so ist das in einem gewissen Sinne richtig. Jesus selbst hat das Evangelium in wunderbarem Bilde als das Senfkörnlein bezeichnet, das in stetem Wachsen seine Äste und Zweige über die Welt ausstrecken soll. Nicht ersichtlich ist aber, warum Eucken dem Katholizismus ohne weiteres die Fähigkeit abspricht, die Weiterentwicklung des Christentums zu tragen. Mit Chamberlain hält auch der Katholizismus daran fest, daß das Christentum noch lange nicht das Leben der Völker erobert hat, daß dazu noch eine Jahrtausende lange Arbeit erforderlich sein wird. Die katholische Kirche hält an dem fest, was Eucken selbst als zum Wesen des Christentums gehörig bezeichnet hatte, und wovon er sagt, daß es unermeßlich tief auf die Menschheit gewirkt habe, am Gottmenschwerdungsdogma. Wenn Eucken diese Gottmenschwerdung an einem Punkte nicht glauben kann, wenn er, um es bildlich zu sagen, das Licht nicht von der Sonne nehmen will, sondern nur in Millionen Punkten am Sternenhimmel ver-

breitet es glaubt begreifen zu können, so muß er sich die Frage vorlegen, ob er dann noch etwas spezifisch Christliches wolle. Ein solcher ewiger Gottmenschwerdungsprozeß in der Gattung der Menschheit ist eine Idee, welche vor Hegel nicht bekannt war und mit dem geschichtlichen Christus nichts zu tun hat.

Es zeugt von dem unparteiischen Sinne des Philosophen, wenn er auch den Protestantismus nicht für geeignet zur Restaurierung des Christentums gegenüber den gewaltigen Aufgaben der Neuzeit erachtet, weil derselbe in dem Antagonismus zwischen altreformatorischem und neuprotestantischem Glaubensideal einen unversöhnlichen Widerstreit der Weltanschauung in sich trage.

Allein, wo es sich um einen positiven Ersatz für die gegenwärtigen kirchlichen Gestaltungen des Christentums handelt, versagt Eucken vollständig. Er verweist auf die große Zahl der stillen Suchenden, welche eine neue Gestaltung des religiösen Lebens wollen. Aber was soll diese zu einer Kirche zusammenschließen, nachdem Eucken die Notwendigkeit einer Kirche für die Erhaltung des religiösen Lebens so stark betont? Die Person Jesu kann es nicht sein. Denn Eucken will ja nicht einmal eine Bindung des religiösen Lebens an diese Persönlichkeit im Sinne der individualistischen Theologie, sondern die schaffende, jugendfrische Persönlichkeit Jesu soll eine Quelle des Lebens sein. Aber wie kann sie das, wenn durch die Kritik die Gedankenwelt, in der allein uns dieses Leben überliefert sein kann, zerstört ist, oder wenn das, was bleibt, mit moderner Weltanschauung sich nicht vereinbaren läßt? Oder soll die Gottmenschwerdungsidee im Sinne Euckens das kirchenbildende Element werden? Aber diese Idee, obwohl von dem rechten Flügel der Hegelschen Schule glänzend ausstaffiert und ästhetisch glorifiziert, hat alsbald zum Standpunkte Feuerbachs geführt, den Eucken selbst für ungeeignet hält, eine Geisteskultur zu inaugurieren, weil der Mensch der letzte Gedanke dieser Philosophie war.

So gelangen wir zu dem Resultate: In der ganzen neueren Philosophie hat niemand so tief das wahre Wesen des geschichtlichen Christentums erfaßt und mit so unbestechlichem Wahrheitssinn den tiefen ethischen und geistigen Gehalt desselben anerkannt wie Eucken. Wenn man mit dieser Auffassung die Ausführungen von Hegel und Schelling vergleicht, sieht man den Unterschied, daß bei letzterem eine Harmonie zwischen Christentum und Philosophie hergestellt werden soll durch täuschende Worte, durch Substituierung der Philosophie an Stelle des Christentums, während Eucken solches Spiel verschmäht. Ist also Eucken in der Fragestellung korrekt, so ist er in der Antwort inkonsequent. Muß er zugeben, daß das Christentum seine großen Ziele, namentlich die Schaffung hoher, geistiger Lebensinhalte und einer reinen, weltbeherrschenden Moral nur erreicht hat durch seine metaphysischen und geschichtlichen Voraussetzungen, d. h. durch den Glauben an Jesus, den Sohn Gottes; und muß er zugeben, daß die Logik dieses Glaubens sich nicht in der Mitte abbrechen lasse, dann muß er antworten: Wir können nur Christen sein, wenn wir zu diesem Glauben ehrlich zurückkehren können.

Obwohl aber Eucken diese Antwort von seinen philosophischen Vor-

ausſetzungen aus nicht glaubt geben zu können, zählt ſein Werk zu den ſchönſten und koſtbarſten Zeugniſſen außerkirchlicher Denker für die Herrlichkeit der geſchichtlichen Geſtalt Jeſu Chriſti.

Intereſſant iſt, daß Euckens Haupteinwand gegen das Chriſtentum, daß es durch ſeine Entſtehung unter abſterbenden Völkern eine matte, weiche, trübe Lebensſtimmung zeige, die dem friſchen Tatendrange moderner Völker nicht mehr entſpreche, eine denkwürdige Widerlegung durch die Geſchichte findet. Oswald Spengler ſchrieb ſein Werk „Der Untergang des Abendlandes". Ohne weiteres hat man ihm, auch wo man ſein morphologiſches Grundgeſetz nicht anerkannte, zugegeben: Wir ſtehen im Niedergange. Unſere Zeit hat mit jener zwiſchen den puniſchen Kriegen und den Bürgerkriegen im alten Römerreich große Ähnlichkeit. Vom Standpunkte der Geiſtesgeſchichte aus hat jedenfalls Spengler nicht ſo unrecht, wenn er ſagt, unſere Zeit trage die Ausbreitung einer letzten Weltſtimmung in ſich und entſpreche den Epochen des Buddhismus in der indiſchen, des Stoizismus in der antiken Kulturwelt, des praktiſchen Fatalismus im Morgenland, indem das Korrelat dieſer Weltſtimmungen, der ethiſche Sozialismus, auf dem Wege iſt, den „Winter" abzuſchließen, auf den dieſe gegenwärtige Kultur, die abendländiſche, gotiſche, fauſtiſche, ſich zum Sterben legt. Die Kunſtepoche dieſer Kultur iſt mit morphologiſcher Folgerichtigkeit ebenſo dem Tode geweiht, ja eigentlich ſchon dahin. Liſzt, Wagner und der Impreſſionismus haben mit ihren Verſuchen, die Dekadenz noch in letzter Form künſtleriſch zu erfaſſen, die Umwandlung von Muſik und bildender Kunſt in ein bloßes Kunſtgewerbe eingeleitet. Drei große Vorepochen, eine ägyptiſche, eine helleniſche, eine arabiſche, ſind den gleichen Weg gegangen, jeweilig vom Erwachen des primitiven Weltgefühls zur Höhe der Geſtaltung aufſchreitend, und wieder ermattend über den Einbruch der Intelligenz ins künſtleriſche Werden dahingeſchwunden. Sie alle, die Epochen der „gleichzeitigen" Vortauſende, haben ihre Modernität als Lebensabſchluß. Aus der Epoche, welche die letzte im Leben einer Kultur iſt, gibt es keine Wiedergeburt. Mag Spenglers Analogie zwiſchen dem konſtruierten Lebeweſen „Kulturepoche„ und dem plaſtiſchen Einzellebeweſen Menſch mit ſeinem allen ſichtbaren Geſchick Jugend, Reife und Sterbezeit zutreffen oder nicht; mag ſein Grundgedanke, daß es keine über die einzelne Kulturepoche hinausreichende, gemeinſame Gültigkeit der Wahrheit gibt, daß antike und abendländiſche Mathematik unverſöhnlich ſind, noch ſo abſurd ſein; ja iſt es auch zweifellos, daß Spenglers vermeintliche ſäkulare Entdeckung, mit Lettenbaur (Preuß. Jahrb. C. 178 Nov.) zu ſprechen, nur der ſalzige Saft iſt, der die Muſchel des ganzen modernen Denkens durchtränkt, der bittere Gedanke von der Relativität alles menſchlichen Wiſſens: Ein Körnchen Wahrheit liegt der Senſation Spenglers zu Grunde: wir ſind im Niedergange begriffen, und ob wir uns wieder erheben werden oder ob wie dereinſt über Nordafrika in einigen Jahrhunderten die Wüſte über Europa ihr fahles Leichentuch breiten wird, hängt davon ab, ob die europäiſche Kultur chriſtlich bleiben wird. Denn das Chriſtentum, nicht der Idealismus, hat den alten Völkern ins Grab geleuchtet und die jungen von der Völkerwanderung zur Höhe der Kultur emporgeführt.

16. Der Monismus in der Gegenwart.

I. Urſprung und Charakter des modernen Monismus.

Die Geburtsſtunde der europäiſchen Schwärmerei für eine Weltauffaſſung, welche man mit dem neuen Namen Monismus nannte, läßt ſich genau beſtimmen. Als Schopenhauer in den „Parerga und Paralipomena“ den Satz aufſtellte, alles was im Chriſtentum Wahres ſei, finde ſich im Brahmanismus und Buddhismus und wie ein aus fernen tropiſchen Gefilden über Berge und Ströme hergewehter Blütenduft ſei im Neuen Teſtamente der Geiſt der indiſchen Weisheit zu ſpüren, und als er gleichzeitig durch ſchonungsloſe Aufdeckung des Weltſchmerzes den äſthetiſchen Optimismus unſerer deutſchen Klaſſiker zertrümmerte, da begann wie ein Opiumrauſch durch die freidenkeriſchen Kreiſe die Sehnſucht zu ziehen, daß Buddha in der europäiſchen Kultur an die Stelle Chriſti treten möge. Doch war die Schwärmerei für den buddhiſtiſchen Pantheismus nicht von langer Dauer. Dort im fernen Oſten hatte in der von Gottes Offenbarung verlaſſenen Menſchheit eine düſtere, träumeriſche Lebensſtimmung auf dieſen Pantheismus ſich gelegt. Niedergedrückt von ſchweren Schickſalen des Lebens, in dem endloſen Kampf mit Hungersnöten, reißenden Raubtieren, giftigen Schlangen verzweifelte dort der Menſch an der Welt und am Leben und ſah nur einen Ruhepunkt für das Herz, das Nirvanah, das Nichts. Als an Stelle von Schopenhauers Phantaſien durch die gelehrte Forſchung das wirkliche Bild Buddhas bekannt wurde, ſah man bald, daß die buddhiſtiſche Weltanſchauung mit ihrem trübſeligen Verzicht auf alle Kulturgüter und jeden Fortſchritt nicht das höchſte Ideal unſerer tatendurſtigen, lebensfreudigen Zeit ſein könne. Seitdem dieſe Einſicht allgemein wurde, trat an die Stelle der Loſung Buddhismus eine andere, welche nur einen Teil von jener in ſich beibehielt: der Monismus d. h. der Pantheismus Buddhas, aber in einer der europäiſchen Kultur angepaßten Form. Der deutſche Schriftſteller Paul Carus in Chicago iſt der Urheber der moniſtiſchen Bewegung geworden. Er war von Buddha ausgegangen, hatte aber jene Wandlung in ſich erlebt: 1890 gründete er in Chicago, einer der rieſenhaft aufblühenden Metropolen der neuen Welt, eine glänzend ausgeſtattete Zeitſchrift „Der Moniſt“, welche das Panier für die deutſchen Freidenkerkreiſe wurde. 1906 gründete Ernſt Häckel in Jena den Moniſtenbund, der heute Ortsgruppen in allen Weltteilen hat.

Demgemäß müßte man zwei Formen von Monismus unterſcheiden: die aſiatiſche und die europäiſche. Die großartigere iſt die aſiatiſche; dieſe Weltanſchauung ſagt: Es gibt nicht zwei Grundfaktoren der Wirklichkeit, Gott und die Welt, ſondern nur einen. Es gibt nur einen Gott, keine Welt. Die Dinge der Welt ſind nur Schaum, der auf den Wellen ſchwimmt und innerlich nichts iſt. Wirklich iſt nur Eines, die Gottheit. Auch das iſt ein Irrtum, aber ein großartiger Irrtum. Spinoza hat dieſe Weltanſchauung in das europäiſche Denken eingeführt, Fichte wurde der glänzendſte Vertreter derſelben. Unſere großen Klaſſiker und Idealiſten, ſoweit ſie Moniſten waren, huldigten ihr.

Das ist aber nicht der Monismus des Monistenbundes. Dieser moderne Monismus leugnet nicht die Welt, sondern Gott. Alle Weltanschauungen sind im Monistenbund vertreten; man kann Mitglied dieses Bundes sein, wenn man sagt, alles sei Stoff und es gebe keinen Geist, und man kann es sein, wenn man behauptet, alles sei Geist und es gebe keinen Stoff. Man kann Phänomenalist sein und mit dem Physiker Ernst Mach in Wien oder dem Physiologen Verworn in Göttingen sagen, alles sei Psyche, alles sei Empfindung, oder man kann mit dem Chemiker Ostwald in Leipzig sagen, alles ist Energie, alles ist Arbeit: Das Banner des Monismus umflattert sie alle, wenn sie nur den einen Satz vertreten: Es gibt nur eine Welt und keinen Gott. R. Eucken sagt mit Recht, der Monismus habe auf Dichter und Denker, Naturforscher und religiöse Naturen eine gewaltige Anziehungskraft geübt; er erschien als die Zauberformel, die überall hier Frieden stiftet, aber nur deshalb, weil er jedem zu denken gestattet, was er will (Geistige Strömungen 6. Aufl. 196).

Wer an die heutige monistische Literatur herantritt, könnte zunächst den Eindruck gewinnen, das Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft, ihr Bestreben, die verwirrende Fülle der Erscheinungen auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen und so als ein übersichtliches Ganzes darzustellen, sei erst in unseren Tagen hervorgetreten. Und doch ist dieses Bestreben und dieses Bedürfnis so alt wie das philosophische Denken selbst. Die spärlichen Reste, welche von den älteren griechischen Systemen der Philosophie auf uns gekommen sind, genügen zum Beweise dafür, daß jede der Formen, in denen der heutige Monismus ausgeprägt erscheint, weit kraftvoller, schärfer, konsequenter bereits vor Jahrtausenden ausgebildet war. Von den Eleaten zu Spinoza, von Heraklit zu Fechner, von Anaxagoras zu Helmholtz laufen feine Fäden, welche eine frappante Gedankenverwandtschaft in der Frage nach der Einheitlichkeit des in uns und in den Tiefen der Natur webenden und wogenden Lebens herstellen mit dem Unterschiede, daß bei den alten Hellenen geniale Intuition die Perspektiven eröffnete, welche in neuerer Zeit durch die Triumphe der Naturwissenschaft aufgetan wurden. Wenn aber niemals in der Geschichte der Philosophie ein spekulativer Begriff so gewaltig auf die Massen des gebildeten Volkes gewirkt hat wie in den letzten Dezennien der Name Monismus, so erhebt sich die Frage: Was ist das Charakteristische an diesem modernen Monismus? Die Antwort lautet überraschend. Was heute als die Weltanschauung der Zukunft auf dem großen Markte ausgerufen wird, ist kein Monismus und keine Philosophie, sondern Eklektizismus und kann deshalb keine Zukunft haben. Wenn wir Arthur Drews ausnehmen, welcher mit Eduard von Hartmanns konkretem Monismus ein in allseitiger Orientierung an der philosophischen und naturwissenschaftlichen Arbeit des letzten Jahrhunderts ausgebautes System übernommen hat, so wird kaum einer der Rufer im Streite mit seinem Monismus die kritische Probe auch nur an den philosophischen Fragestellungen in der großen Zeit des deutschen Idealismus bis auf Kant zurück bestehen. So ziemlich alle aus Naturforscherkreisen hervorgegangenen Systeme scheitern an dem modernen Zentralproblem, daß sie in erkenntnistheoretischem, naivem Realismus die Vorstellungen ohne weiters mit den Dingen un-

mittelbar identifizieren, ein Standpunkt, der durch Kants Kritizismus unrettbar überwunden iſt, ja welchem ſchon in der ariſtoteliſchen Lehre vom intellectus agens der Todesſtoß verſetzt war.

Der Deutſche Moniſtenbund, der im Gegenſatz zu ſeinem reichen, amerikaniſchen Bruder von Eintrittsgeldern lebt, iſt unter der Ägide Häckels geblieben; er will mit ſeinem Organ ‚Der Monismus, Zeitſchrift für einheitliche Weltanſchauung und Kulturpolitik' (herausgegeben von Körber und Unold) ‚die Anhänger einer einheitlichen Lebensanſchauung ſammeln und in Verbindung ſetzen'. Bis Amerika, Aſien und Afrika hat der Bund ſeine Ortsgruppen vorgeſchoben. Eine gewaltige Pionierarbeit hat dem Bunde dabei Häckels Welträtſelbuch geleiſtet, welches in fünfzehn fremden Sprachen und in nahezu 300000 Exemplaren der deutſchen Ausgabe verbreitet iſt, ein bei einem philoſophiſchen Werke auch in moderner Zeit unerhörter Erfolg, welcher Häckel noch immer als den erſten Namen erſcheinen läßt, ſoweit es ſich um den Monismus als Kulturbewegung handelt. Charakteriſtiſch freilich für die ganze Bewegung iſt die Tatſache, daß Häckels Syſtem nichts weniger als Monismus iſt. Zu der einſchneidenden Kritik, welche von theiſtiſcher Seite (Loofs, Wobbermin, Schell, Reinke) und von idealiſtiſch-kritiziſtiſcher Seite (Paulſen, Adickes, Hönigswald, Eisler) an dieſem Syſtem geübt wurde, kam in neueſter Zeit ein heftiger Vorſtoß aus moniſtiſchen Kreiſen ſelbſt in dem bei Diederichs in Jena erſchienenen zweibändigen Sammelwerke von Arthur Drews: ‚Der Monismus, dargeſtellt in Beiträgen ſeiner Vertreter'. Das Werk wendet ſich in ſchärfſter Weiſe gegen den Monismus Häckels und anderer Naturforſcher und erblickt in einer Emanzipation von der philoſophiſchen Prinzipienloſigkeit dieſer Kreiſe das einzige Heil der moniſtiſchen Bewegung. Abgeſehen von der materialiſtiſchen Grundtheſe Häckels, wonach die Natur die geſamte wiſſenſchaftlich erkennbare Welt umfaßt und die Phyſik alle menſchliche Erkenntnis einſchließt; abgeſehen von dem naiven, nicht kritiſchen Realismus, mit welchem er gegenüber Kant die Tranſcendentalität unſerer Anſchauungsformen endgültig bewieſen zu haben glaubt, klaffen durch die Grundmauern ſeines Gedankenbaues, wie W. von Schnehen wieder beſonders ſcharf hervorgehoben hat, unverſöhnliche Widerſprüche. Neben der rein materialiſtiſchen Auffaſſung, es gebe nichts, was der naturwiſſenſchaftlichen Erkenntnis unerreichbar wäre, und Du Bois-Reymonds Anerkennung des Bewußtſeins als unüberſteiglicher Grenze des Naturerkennens ſei ein verwerfliches testimonium paupertatis, erhebt ſich in Häckels ‚Syſtem' unvermittelt der agnoſtiziſtiſche Standpunkt, daß wir nur die Erſcheinungen der Dinge, nicht ihr innerſtes, unbekanntes Weſen erkennen können, daß wir der Erkenntnis des innerſten Weſens der Natur heute noch ebenſo fremd gegenüberſtehen wie vor 2000 Jahren Empedokles und Anaximander. Neben dem Schlachtrufe von der Einheit der Subſtanz als dem alleinſeligmachenden Glauben der Naturforſchung ertönt der Zweifel, ob die Subſtanz überhaupt exiſtiere. Neben der Kraftſtofflehre Büchners, die Häckel nur durch den Entwicklungsgedanken ergänzt, mit dem er das Wunder der Entſtehung des Bewußtſeins in die Vergangenheit zurückverlegt, blitzt der Gedanke vom Lieben und Haſſen der Atome auf, d. h. es wird der ganzen Natur bis

zum letzten Atom hinab eine wenn auch nur unbewußte Empfindung zugeſchrieben; ſoll letzteres Wort überhaupt einen Sinn haben, dann iſt damit die materialiſtiſche Grundvorausſetzung des Syſtems, daß alles Geſchehen in der Welt nur nach mechaniſchen Geſetzen ſich vollziehe und alles Seeliſche nur die Reſultante mechaniſcher Atombewegung und bloßer Lagerungszuſtände der organiſchen Moleküle ſei, radikal umgeſtürzt. Treffend bemerkt Schnehen: ‚Alſo da, wo der Geiſt uns als etwas mehr oder weniger Einheitliches unmittelbar in der Erfahrung gegeben iſt, in unſerem eigenen Bewußtſein, da wird er als ſolcher geleugnet und als falſcher Schein einer gar nicht vorhandenen Einheit entweder in eine Summe von getrennten Atomenempfindungen oder gar in bloße Bewegungen einzelner ſtofflicher Teile aufgelöſt. Da aber, wo wir ihn durch einen recht kühnen Analogieſchluß hineintragen: in den unſichtbaren, nicht einmal mit ihrer ſtofflichen Außenſeite jemals wahrgenommenen Atomen, da erhält er ſein Heimatrecht!“

Wenn alſo Häckel behauptet, ſein ſchon in der ‚Generellen Morphologie‘ 1866 entwickeltes und ſeitdem in mehr als vierzigjähriger Arbeit weitergebautes Syſtem ſei aus einem Guß und verdiene allein den Namen reiner Monismus, ſo darf demgegenüber als feſtſtehend gelten, daß an dieſem Syſtem nur eines charakteriſtiſch iſt, die prinzipienloſe Verſchmelzung von Gedanken, deren innere Unverſöhnlichkeit durch die jahrtauſendjährige Geſchichte der Philoſophie erwieſen iſt. Wenn aber Häckel beifügt, der Monismus in dieſem beſtimmten Sinne werde heute von den meiſten Naturforſchern geteilt, ſo iſt das bis zu einem gewiſſen Grade richtig, ſoweit es ſich nämlich um die in der moniſtiſchen Propaganda im Vordergrunde ſtehenden Kreiſe handelt. Von dieſen Kreiſen, welche ſpeziell im Moniſtenbund, ſeinem Vereinsorgan und ſeinen Flugſchriften repräſentiert ſind, urteilt der Führer des Jungmonismus, Drews:

„Wären darüber die Naturforſcher ſich klarer als ſie leider meiſtens ſind, ſo würden ſie bald davon zurückkommen, ſich ſelbſt für die alleinigen Vertreter eines wiſſenſchaftlichen modernen Monismus auszugeben. Oder was führt bei ihnen dieſen Namen? Wir finden bei ihnen einen qualitativen, pluraliſtiſchen Monismus, der ſich doch nicht enthalten kann, gelegentlich nach dem ganz anders gearteten, ontologiſchen Monismus hinüberzuſchielen. Wir ſehen dieſen Monismus ſich bald als kosmonomiſchen, bald als identitäts-philoſophiſchen drapieren, wobei er noch dazu unterläßt, die pluraliſtiſche, Leibniziſche Auffaſſung der Identitätsphiloſophie von der ontologiſchen des Spinoza zu unterſcheiden. Jetzt ſtützt ſich dieſer Monismus darauf, daß es nur eine Art von Weltgeſetzlichkeit, nämlich bloßen Mechanismus gebe; jetzt darauf, daß Kraft und Stoff, oder Materie und Geiſt, oder Daſein und Bewußtſein, oder Gott und Natur, oder Organiſches und Unorganiſches, oder Naturwiſſenſchaft und Naturphiloſophie eins ſeien; jetzt endlich darauf, daß die Vielheit der Körperatome aus dem einheitlichen Äther hervorgegangen oder der Menſch ein Entwicklungsprodukt der Natur ſei. Und alle dieſe verſchiedenen Behauptungen, die ſich zum Teil auf ganz entgegengeſetzte Daſeinsſphären beziehen und miteinander unvereinbar ſind, werden lediglich durch das eine Wort Monis-

mus zusammengehalten, das hier somit die verschiedenartigsten Bedeutungen hat und zu allen möglichen Zwecken herhalten muß.“

Die Tatsache, daß unter der Flagge des Monistenbundes eine radikale Konfusion in bezug auf die philosophischen Grundfragen der Weltanschauung herrscht, ist so einleuchtend, daß über die Wertlosigkeit eines solchen Kulturprogramms unter philosophisch Gebildeten eine Diskussion sich fernerhin erübrigen wird.

Dem unter Drews Führung marschierenden Jungmonismus ist es vollständig feststehend, daß der Monismus des Monistenbundes ein lucus a non lucendo ist. Auch Rudolf Eucken hat ja energisch darauf hingewiesen, daß Naturalismus und Monismus unversöhnliche Gegensätze sind. Der Materialismus läßt nirgends ein Ganzes und ein Wirken aus dem Ganzen zu, sondern kennt nur individuelle und elementare Kräfte. Was sich an Einheit findet, ist nur Einheit der Zusammensetzung (unitas compositionis) und daher nicht Prinzip, sondern Ergebnis; eine Einheit haben die Dinge nicht an sich, sondern nur im Verhältnis zu anderen, indem sich die Wirkungen benachbarter Elemente summieren und so dem Fremden wie ein Ganzes entgegentreten. Wo das geschichtliche Leben andersartige und anspruchsvollere Gebilde aufweist, müssen sie sich als Verirrungen diskursiven Tuns herausstellen, muß ihre Beseitigung aber eine Befreiung und Steigerung der ersten Kräfte verheißen.

Der innere Widerspruch liegt dem ganzen naturalistischen Monismus seit Kant im Blute. Die Physiologie der Sinnesorgane d. h. die naturwissenschaftliche Betrachtung der Empfindungsprozesse in ihrem Zusammenhange mit der Natur und Wirkungsweise der Sinnesorgane, führte dazu, die naive Auffassung der älteren Materialisten von der Wirklichkeit der Sinnenwelt zu zerstören. Helmholtz machte seine Entdeckungen, indem er sich der Kantischen Anschauung von der Subjektivität der Sinneswahrnehmung als heuristischen Prinzips bediente. Johannes Müller hat von einem winzigen Problem aus (dem des Aufrechtsehens) helle Strahlen über die Natur unserer Sinnenerkenntnis verbreitet. Mit den Fortschritten der Physiologie ist der materialistischen Metaphysik der Boden untergraben. Dies macht sich bei allen führenden Geistern des Materialismus im 19. Jahrhundert geltend. Die Tatsache, daß in jeder einfachen Sinneswahrnehmung eine Riesenmasse geistiger Arbeit steckt, mag man diese Arbeit mit Kant oder Aristoteles werten, hat die extremsten Materialisten in Widerspruch mit ihren Grundvoraussetzungen gebracht. So sagt von der Erkenntnistheorie Moleschotts ein so wohlwollender Beurteiler wie F. A. Lange: „An welcher Stelle des philosophischen Urwaldes befinden wir uns hier? Sind wir bei den extremsten Idealisten, welche überhaupt nicht annehmen, daß unseren Vorstellungen von den Dingen irgend etwas außer uns entspricht? Oder sind wir bei den pantheistischen Schwärmern, welche sich einbilden, daß der menschliche Geist das Absolute fassen kann? Ist das grüne Blatt eben deshalb an und für sich grün, weil es auf das menschliche Auge diesen Eindruck macht, während Spinnen-, Käfer- und Engelaugen minder maßgebend sind? In der Tat wird es wenige philosophische Systeme geben, welche nicht in jenen Sätzen (Moleschotts) eher gefunden werden können als der Materialismus.“

Und wenn Büchner nicht müde wird zu betonen, daß die letzten Rätsel des Daseins und des Lebens nicht zu lösen sind, daß die dem Stoffe inhärierende Kraft etwas denselben Regierendes, Immaterielles sei; ja wenn ein so radikaler Materialist wie Czolbe nur durch einen neuen kategorischen Imperativ: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt!" den Materialismus auf sittlich-ästhetischer Begründung retten zu können glaubt, ist denn das alles noch Materialismus? Wenn wir nach Du Bois-Reymond von der toten, stummen und schweigenden Welt der Atome nichts wissen, als daß sie eine notwendige Vorstellung für uns ist; wenn, wie der Geschichtschreiber des Materialismus es ausdrückt, die Frage an die Atome berechtigt ist, was sie außer der Erscheinung, außer der Vorstellung, was sie an sich seien, was in ihnen von Ewigkeit her zum Ausdruck gelangt sei; wenn uns gerade die Zurückführung alles Psychischen auf Hirn- und Nervenmechanismus als der sicherste Weg zu der Einsicht gepriesen wird, daß sich hier der Bogen unserer Erkenntnis schließt, ohne das, was der Geist an sich ist, zu berühren, ist damit nicht wenigstens der Möglichkeit nach der Bestand einer transcendenten Weltordnung anerkannt, und ist nicht damit die erste Voraussetzung des Materialismus aufgegeben, daß es außerhalb der mechanisch erfaßbaren Wirklichkeit nichts geben könne?

Damit ist aber auch dem Monismus in all seinen naturalistischen Formen der Boden entzogen. Dies gilt auch von jenen Formen des Naturalismus, welche unter dem unwillkürlich aufgenommenen Einfluß der neueren Philosophie auch in der Naturforschung mehr und mehr an die Stelle des älteren Materialismus getreten sind. Kraft und Stoff im Sinne des griechischen Hylozoismus, an welchen gerade Häckel wieder angeknüpft hat, freilich ohne die volle Konsequenz zu ziehen, in monistischem Sinne zu einer Einheit zu verschmelzen, ging nicht an, weil es keinen Sinn hat, mit Fechner ausdehnungslose Atome zu postulieren. Also mußte eines der beiden Glieder fallen. Geht nun die Naturforschung prinzipiell darauf aus, allen passiven Stoff in aktive Bewegung aufzulösen, die qualitativen Unterschiede der Erfahrungswelt auf quantitative Unterschiede sich bewegender kleinster Teilchen zurückzuführen, wofür die Strukturchemie eines van t'Hoff das schlagendste Beispiel ist, hat die Physiologie in Übereinstimmung mit Kant die sekundären Qualitäten der Naturdinge, wie Farben, Töne, in bloß subjektive Bewußtseinserscheinungen aufgelöst, warum sollte man vor den primären, vor allem der Ausdehnung, Halt machen? Dann wird der Stoff zu einem Komplex sinnlicher Empfindungen, zum bloßen Sinnenschein, und kann nicht mehr als Träger und Ursache des Bewußtseins gelten. Dann wird eine monistische Weltauffassung möglich, ein Materialismus ohne Materie; an Stelle der Atome tritt ein System von Zentralkräften, Dynamiden, punktuellen Fernkräften, wie sie Newton in der Astronomie entdeckt hat.

Allein das ergibt nur einen qualitativen Monismus, nur eine Einzigartigkeit der Substanzen, nicht eine Einheit der Substanz. Die vielen Kräfte ergeben ebensowenig eine wirkliche Einheit als die vielen Atome. Wie nun die neueren Vertreter des atomistischen Monismus mit Häckel darauf bedacht sind, in dem unwägbaren, nicht atomistisch gegliederten

Äther den erzeugenden Grund und das einheitliche Band der in Atome differenzierten Materie zu ſuchen, ſo mußte der Naturalismus der Dynamik, ſofern er wirklich Monismus werden wollte, darnach ſtreben, die Vielheit der Kräfte aufzuheben. Es iſt dies die von dem Chemiker Oſtwald in Leipzig inaugurierte Richtung. Wie der Begriff der Materie, ſo iſt auch der der Kraft ein Relationsbegriff; die Idee einer abſoluten Kraft iſt wie die einer abſoluten Materie als metaphyſiſcher Götze zu eliminieren. „Energie“ iſt das Zauberwort; die Subſtanz der Dinge iſt „Arbeit und alles was aus Arbeit entſteht oder ſich in Arbeit umwandeln läßt“. Hatte die Biologie die „Lebenskraft“ längſt in Verruf gebracht, ſo dehnt Oſtwald dieſe Ablehnung auf alle Kräfte aus; die Arbeit ſelbſt iſt die Subſtanz des Geſchehens, das wirklich Reale, welches keines weiteren Trägers bedarf, ebenſowenig als die Erde eines Elefanten und dieſer einer Schildkröte als Trägerin bedarf im Sinne der indiſchen Mythologie. Oſtwald und eine ganze Reihe mit ihm übereinſtimmender Naturforſcher verwirft den Materialismus, bleibt aber im Naturalismus befangen. Auch nach dieſer Auffaſſung exiſtieren die ſinnlichen Qualitäten in derſelben Weiſe unabhängig von unſerem Bewußtſein wie im Sinne des naiven Materialismus. Das Bewußtſein iſt nur die Umſetzung von Nervenenergie (der Form des organiſchen Lebens) in pſychiſche Energie. Der Geiſt geht alſo aus der Materie, oder vielmehr beide gehen aus einer gemeinſamen Wurzel hervor. Jedenfalls wird damit der Geiſt der Materie untergeordnet. Allein mit Recht hat Drews dieſer mächtigen philoſophiſchen Richtung entgegengehalten, daß der Umſatz von anorganiſcher Energie in Nervenenergie und gar der letzteren in pſychiſche Energie dem Geſetze der Erhaltung der Kraft widerſpricht, weil ſonſt beim Umſatz der einen in die andere die erſte abnehmen müßte; dieſe Theorie verſagt alſo gerade da, wo ſie den Gegenſatz von Natur und Geiſt überwinden und zum wirklichen Monismus werden will.

Aber wäre auch wirklich ein ſolcher Umſatz möglich, und wäre alſo die Energie, das heißt die Arbeitsleiſtung, ſelbſt das Letzte und Urſprüngliche, nicht eine dieſer Leiſtung zugrunde liegende Kraft, ſo iſt es ſchon an und für ſich unmöglich, die Vielheit der Energien auf eine metaphyſiſche Einheit zurückzuführen und ſo eine moniſtiſche Auffaſſung zu erreichen.

Dieſer Mangel ſcheint nun allerdings überwunden in einer älteren, der merkwürdigſten aller Formen des Materialismus, bei Schopenhauer. Eine einheitliche Subſtanz erſcheint bei ihm als Urgrund der ganzen Welt, der phyſiſchen und geiſtigen, nämlich der Wille. Alle Kraft iſt Wille; aller Wille iſt einer. Alles Reale iſt Wille. Der Wille, dem gemeinen Verſtande bekannt als ein Moment des Geiſtes, alſo als ein immaterielles Prinzip, iſt nach Schopenhauer unvernünftig, blind, ſinnlos; alſo nur ein anderes Wort für das Prinzip des Materialismus. Der Leib iſt Produkt des Willens, das Bewußtſein iſt aber Produkt der Nervenmaterie ebenſo wie bei Moleſchott, Büchner und Vogt. Der pantheiſtiſche Monismus geht deshalb inſofern über den energetiſchen hinaus, als er in der Tat ein einheitliches Grundprinzip der Wirklichkeit, den Willen, poſtuliert. Allein die Entſtehung der Welt daraus kann er nicht erklären. Der Weltprozeß

bleibt ein Spiel blinden und tauben Zufalls. Die furchtbare Kluft zwiſchen dem Unvernünftigen des vorgeblichen Weltgrundes und der Zweckmäßigkeit, Geſetzlichkeit und Vernünftigkeit der Welt, zwiſchen der Materie und dem Geiſte, kann auch dieſer Naturalismus wie der konſequente Materialismus nicht überbrücken, ſondern nur überſpringen. Er kann es alſo ſchon deshalb nicht zu einer moniſtiſchen Erklärung der Wirklichkeit bringen.

Schon aus dieſer knappen Überſicht läßt ſich ein Urteil über die letzte Quelle der oben erwähnten Widerſprüche in allen Formen des modernen, naturaliſtiſchen Monismus gewinnen, für welche Häckels Syſtem das klaſſiſche Beiſpiel iſt. Die Naturwiſſenſchaft führte immer weiter von dem Begriff einer Materie weg, wie ſie das Alpha und Omega des konſequenten Materialismus iſt. Helmholtz führte die Sinnestätigkeit ſelbſt auf eine Art von Schluß zurück. Blieb es nun die unüberwindliche Klippe für jede Form des Naturalismus, zu erklären, wie aus bloßer ſtofflicher Bewegung Bewußtſein reſultieren könne, dann lag es näher, die Einheit des Beſtehenden auf umgekehrtem Wege zu erſtreben, den Geiſt ſtatt zum Produkt zur Wurzel der Materie zu machen und unſere ganze Vorſtellung vom Stoff und ſeinen Bewegungen als Reſultat einer Organiſation von rein geiſtigen Empfindungsanlagen aufzufaſſen. Wurde dabei der Naturforſchung zum Bewußtſein gebracht, daß ſie ſtatt der Hegelſchen Begriffsromantik ihre exakten Methoden beibehalten könne, daß die Forſchung nach einem phyſikaliſchen Mechanismus des Empfindens wie des Denkens nicht überflüſſig wird, daß es bei hinlänglichem Fortſchritt der Phyſiologie gelingen müſſe, die mechaniſchen Bedingungen des Bewußtſeins zu entdecken, ſo mußte der von einem Teile der Schule Kants und Fichtes betretene Weg auch exakte Forſcher anlocken. Es handelt ſich um die Richtung des *erkenntnistheoretiſchen Monismus*, der ſich in die Abarten von *Bewußtſeinsmonismus* und *Empfindungsmonismus* (Empiriokritizismus) teilt und von dem Bonner Phyſiologen *Verworn*, einem Anhänger der letzteren Auffaſſung, zutreffend *Pſychomonismus* genannt wurde. Überwiegend iſt hierin die zweite Richtung, welcher dabei die doppelte Siſyphusarbeit obliegt, erſtens mit Condillac nachzuweiſen, daß unſere ganze geiſtige Welt in Sinneserſcheinungen auflösbar ſei, zweitens darzutun, daß unſere Sinne ein lückenloſes Bild der Wirklichkeit geben, während doch die Naturwiſſenſchaft es nicht mit den Sinneserſcheinungen zu tun hat, ſondern mit dem mathematiſchen, algebraiſchen Gerippe, das hinter den Sinneserſcheinungen liegt.

Es gibt nach Verworn nur *eines*, den reichen Inhalt der Pſyche. Das Sein der Dinge geht zwar nicht in der bloßen Empfindung auf, ſondern ſchließt eine abſolute Geſetzlichkeit ein, kraft welcher nach beſtimmten Umſtänden beſtimmte Empfindungsinhalte bewußt werden. Die Dinge exiſtieren nur, ſoweit ſie im Bewußtſein gegenwärtig ſind, ſei es in einem Individualbewußtſein (Schubert-Soldern), ſei es als Inhalt und Faktoren eines Allgemeinbewußtſeins (Lipps). Außen- und Innenwelt ſind nur die beiden Stücke einer einzigen in der Seele enthaltenen Welt. Die Seele iſt kein Ding hinter dem Bewußtſein, ſondern das konkrete Bewußtſein ſelbſt. Eine *phänomenologiſche Phyſik* iſt das Schlag-

wort dieſer Richtung. Speziell der Empfindungsmonismus betrachtet die Dinge nur als Abbreviaturen für Erlebniſſe, für Gruppen von Empfindungen. Das Ich iſt nur eine ſtärker zuſammenhängende Gruppe von Empfindungselementen, wie der Wiener Phyſiker Mach in einer vielgeleſenen Schrift über die Analyſe der Empfindungen ausführt. Dabei tauchen Forſcher auf, welche ihrem Prinzip ſofort wieder flagrant untreu werden, indem ſie einerſeits die Welt als Komplex von Empfindungen auffaſſen, die ohne ſubſtantielle Grundlage exiſtieren, anderſeits die primären Qualitäten unabhängig vom Erleben des Individuums fortdauern laſſen. So Petzold, der die Behauptung gewagt hat, niemals habe ein Irrſinniger etwas Tolleres erdacht als die Metaphyſik. Die Welt iſt vorübergehendes Erlebnis der Menſchheit, das uns allen gemeinſame Grunderlebnis. Wir ſelbſt ſind begrenzter Erlebniskomplex (R. Willy). Panpſychismus und Pantheismus lehnt dieſe Richtung in der Regel ab.

Als ein Pendant zu dieſer Richtung führt Eisler in ſeiner Geſchichte des Monismus, wo er auch die übrigen Vertreter derſelben charakteriſiert, den Geſetzesmonismus von Arndt an. Wenn der Naturalismus in Häckel ſich einen kosmonomiſchen Monismus nennt, d. h. die Einheit der Weltgeſetzlichkeit behauptet, neben der mechaniſchen Kauſalität eine irgendwie geiſtige Sondergeſetzlichkeit, vor allem die Teleologie, nicht gelten läßt, muß der Bewußtſeinsmonismus von ſelbſt dazu fortgetrieben werden, eine geiſtige Weltgeſetzlichkeit als die höchſte, reinſte Kraft der Natur, als ihr feinſtes Leben aufzuſtellen. Der Geiſt waltet auch in der Materie und ſchließt den phyſiſchen Subſtanzen erſt das Leben auf. Die Charta magna des Weltalls iſt die Liebe, das univerſale Lebensgeſetz. Jede Erſcheinung iſt eine Geburt der Liebe. Attraktion, Polarität, Kreislauf, Identität ſind nicht geſonderte Geſetze, ſondern nur Teilſtücke des Lebenszeugungsgeſetzes. Als Zweck im Lebensgeſetz liegt Schaffung und Erhöhung des Lebens. Eine ähnliche Konſtruktion verſucht Max Dreßler.

Die Vertreter des Bewußtſeinsmonismus ſind der Meinung, die allein wahren Moniſten zu ſein, weil ſie alles Geſchehen auf das uns unmittelbar gegebene Bewußtſein zurückführen. Allein Drews hält ihnen mit Recht entgegen, daß dies eine grobe Selbſttäuſchung iſt. Unmittelbar gegeben iſt uns nur das eigene Ich, nicht ein fremdes Ich. Der Monismus wäre alſo erſt im Solipſismus erreicht, welcher nur die Exiſtenz des eigenen Ich anerkennt. Zu dieſer Konſequenz haben aber nur wenige Pſychomoniſten wie Schubert und Heim einen Anlauf genommen. Andere wie Verworn nehmen unbekümmert Dinge und Perſonen außerhalb des individuellen Ich an und rühmen ſich, daß ſie innerhalb der einzelnen Forſchungsgebiete alles beim Alten laſſen, vergeſſen aber dabei, daß ſie dieſes nur tun können, indem ſie ihr „moniſtiſches“ Grundprinzip ſtillſchweigend aufgeben. Denn wenn Verworn ſagt, das Individuum ſtirbt, die Empfindungen aber (d. h. die Welt) leben weiter in anderen Individuen und weben am ewigen Webſtuhl der Seele, ſo iſt klar, daß dieſer ewige Webſtuhl, der Wirklichkeit letzte Wurzel, nicht mehr zu den unmittelbar in unſerem Bewußtſein gegebenen Daten gehört, ſondern das abſolute Ich, das Allgemeinbewußtſein Fichtes iſt, ohne daß das Bedürfnis emp-

funden wird, den Schlußapparat nachzukonstruieren, der bei Fichte dem Älteren zu dieser Annahme geführt hat. Der Psychomonismus führt also konsequent zum individuellen Solipsismus, d. h. zum philosophischen Wahnsinn. Fichte ist einen radikal entgegengesetzten Weg gegangen.

Es ist von vornherein klar, daß zwischen der naturalistischen und psychomonistischen Richtung, von denen die erstere das geistige, die zweite das körperliche Gebiet in Nichts, beziehungsweise in ein bloßes Summationsergebnis der Funktionen des anderen Gebietes auflösen wollte, eine Art Mittelstraße gesucht werden muß, auf der man den Monismus zu erreichen hoffte, ohne daß man eines der beiden Glieder gewaltsam wegdekretierte. Schon vor dem Ausbau der zwei erstgenannten Richtungen wurde diese Mittelstraße eröffnet durch den Begründer der Psychophysik, Gustav Theodor Fechner, einen der geistvollsten Schriftsteller des letzten Jahrhunderts. Fechner, nach seinem eigenen Geständnisse „mit seiner ganzen Philosophie ursprünglich von Schellings Stamme gefallen", mit seiner monistischen Grundanschauung auf den durch Hegel scheinbar veralteten Spinoza zurückgreifend, stellte die Thesis auf, Leib und Seele seien nur die äußere und innere Erscheinungsweise eines und desselben Wesens, geistige und körperliche Vorgänge nur zwei Seiten eines und desselben Vorganges. Zwischen Physischem und Psychischem besteht dasselbe Verhältnis wie zwischen der konkaven und konvexen Seite eines Kreises. Es ist ein Gegenstand, von zwei Seiten angeschaut. So hatte schon Spinoza das Geistige und das Körperliche als die zwei Offenbarungsarten der einen Substanz hingestellt. Auf dieser Grundlage baut Fechner mehrere folgenschwere Sätze auf: Geistiges und Körperliches können nicht aufeinander einwirken, sondern laufen nebeneinander parallel. Deshalb muß jedem körperlichen Vorgang ein geistiger entsprechen, d. h. die ganze Welt ist beseelt (Panpsychismus). Auch die Erde hat eine Seele und die Gestirne, welche die wahren Engel sind. Der Stamm des göttlichen Geistes treibt die Geister der Gestirne wie Äste hervor, diesen entsprießen die Geister ihrer Geschöpfe wie Zweige, diesen die Gedanken wie Blätter. Gott sieht mit dem Lichte und hört mit dem Schalle seiner Welt alles, was in der Welt ist und geschieht. Er ist und wirkt alles in allem wie die Natur, der göttliche Leib. Die Welt der Körper alle ist gebunden zum einen Körper Gottes durch ein Gesetzesband, die Welt der Geister alle zu einem Geiste Gottes durch ein Gesetzesband. Wie Schelling leitet Fechner nicht das Lebendige vom Toten ab, sondern das Tote ist Niederschlag des Lebendigen, das Unbewußte ein Residuum früheren Bewußtseins, wie er in seinem Zend-Avesta eingehend darzutun sucht. In seinem anziehenden Büchlein vom Leben nach dem Tode entwirft Fechner ein reizendes Bild von dem naturwissenschaftlich umgedeuteten Himmel. Aber das Individuum ist nicht substantial, sondern nur aktual unsterblich in der Sphäre seiner Wirkungen. Er sucht in beiden Werken ferners nachzuweisen, daß zwischen seiner Lehre und dem Christentum innere Verwandtschaft bestehe, und in diesen Geleisen sucht Bruno Wille ein monistisches Christentum zu begründen, ohne über die seichten Umdeutungen Kalthoffs hinauszukommen.

Bis in die unmittelbarste Gegenwart herein hat Fechners schon in

Heraklits Lehre vom Weltfeuer wurzelnde Gedankenmaſſe Philoſophen und Naturforſcher angezogen. Das Individuum wird aufgefaßt als Aufblitzen des Seelenſtromes; wir ſind Glieder des Seelenflutens, das man Welt nennt; was wir ſind, ſind unſere Vorfahren in uns; es iſt eine gewaltige Kette, die vom Unendlichen herkommt und ins Unendliche weiterreicht. France mit ſeinen Forſchungen über das Liebesleben der Pflanzen, Pauly u. a. hoffen ein Wiederaufleben der Allbeſeelung in Geſellſchaft und Kultur, eine Erneuerung des uralten, deutſchen Gottnaturbegriffs. Auch Philoſophen wie Wundt, Paulſen, Lipps, Eucken haben die Grundſubſtanz ihrer Weltanſchauung von Fechner und — Heraklit aufgenommen, wenn auch in weſentlicher Um- und Neubildung.

Zwei Formen des pſychophyſiſchen Monismus haben ſich von Fechners Lehre abgezweigt: nach der einen hängt nur das Phyſiſche unter ſich kauſal zuſammen, während die pſychiſche Reihe in ſich ſelbſt keine Kauſalität beſitzt, wie die Schatten- und Spiegelbilder nicht aufeinander wirken. Nach der anderen Auffaſſung bildet auch das Pſychiſche eine kauſal ununterbrochen zuſammenhängende Entwicklungsreihe. Daß die erſtere Form ohne weiteres auf den Standpunkt des Materialismus zurückſinken muß, iſt klar.

Aber auch die ungleich mehr verbreitete zweite Form hält der Kritik nicht ſtand. Der berühmte Berliner Tonpſychologe Karl Stumpf, Schüler Franz Brentanos, wirft mit Recht die Frage auf, ob denn das Rätſel des Zuſammenhanges zwiſchen Phyſiſchem und Pſychiſchem durch Ausdehnung auf die ganze Welt geringer würde, und ob die Worte Empfindung und Wille, angewandt auf das angebliche, gänzlich unbewußte Seelenleben der anorganiſchen Materie, noch irgend einen Sinn beſäßen. Alle bisherigen Verſuche, auch nur rein hypothetiſch die phyſiſchen Parallelvorgänge zu intellektualen Vorgängen in einer glaubhaften und nicht ſofort den pſychiſchen Tatbeſtänden widerſprechenden Weiſe zu konſtruieren, ſeien geſcheitert. Stumpf kann in der Parallelitätslehre ſtatt des geprieſenen Monismus nur einen Dualismus finden, wie er kraſſer noch niemals aufgetreten iſt. Die Ungleichartigkeit der Gebiete iſt beibehalten, die Wechſelwirkung geleugnet. Von der einheitlichen Subſtanz, die ohnedies nur ein Scheinbehelf war, iſt nicht mehr die Rede, und ſo erſcheint auch das Parallellaufen der zwei Welten unfaßlicher als ſelbſt nach der verrufenen Lehre der Geulincx und Malebranche. In der Tat, wenn jede der beiden Welten ſo verläuft, als wenn die andere überhaupt nicht exiſtierte, iſt das nicht eine radikale Spaltung der Wirklichkeit, und wo iſt auch nur der Verſuch gemacht, die Einheit dieſer Doppelheit verſtändlich zu machen? Zwei Parallelen kreuzen ſich niemals, und wenn die Paralleliſten ſich auf die konkave und konvexe Krümmung einer Fläche, auf die Spiegelung uſw. berufen, ſo ſind das nur Bilder, die zudem auf einen wirklichen Dualismus zurückweiſen.

Man mag zu den großen Syſtemen des deutſchen Idealismus nach Kant ſich ſtellen, wie man will, eines wird niemand beſtreiten können, daß ſie die einzigen konſequenten Verſuche ſind, eine wirkliche Einheit des Weltgeſchehens vom nicht theiſtiſchen Standpunkte aus darzuſtellen, und daß alle neueren Syſteme, welche das gleiche Ziel auf anderen

Wegen erstrebten, sich unentrinnbar in den idealistischen Fragestellungen verfangen und dadurch in Widerspruch zu ihren naturwissenschaftlichen Ausgangspunkten geraten. Diese älteren Systeme des Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel und zum Teil Schopenhauer) erblicken ebenfalls im Psychischen das wahre Sein der Dinge und suchen eine monistische Weltauffassung herbeizuführen, indem sie das Physische zu einer bloßen Erscheinung oder Vorstufe des Geistigen herabdrücken. Die wahre Wirklichkeit wird in die absolute Substanz hineinverlegt. Menschliches Bewußtsein und göttliches Sein fließen unmittelbar ineinander. Die Erscheinungswelt wird in bloße Traumwelt aufgelöst, wenn auch etwa Fichte ihre Bedeutung zu retten suchte, indem er sie das „versinnlichte Material unserer Pflicht" nannte d. h. sie vom Ur-Ich produziert sein ließ, damit der individuelle Geist sich sittlich an ihr betätigen könne. Gerade deshalb hat die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts den Zusammenbruch des Idealismus herbeigeführt, weil nicht bloß die Triumphe der Naturwissenschaften und der Technik, sondern die ganze Wendung des modernen Lebens ihren Gravitationspunkt in die uns unmittelbar umgebende Erscheinungswelt verlegte. Von dem, was dem modernen Menschen in Kunst, Literatur, Industrie, Technik alles ist, hat der Idealismus „abstrahiert"; er hat die Erscheinungswelt unerklärt liegen gelassen, um eine gigantenhafte, nur wenigen nachkonstruierbare Begriffsarbeit dem „Absoluten" d. h. dem der Erscheinungswelt zugrunde liegenden „Alleinen" zuzuwenden. E. v. Hartmann erfand deshalb für den deutschen Idealismus den wenig treffenden Namen „abstrakter Monismus" und setzte ihm seinen „konkreten Monismus" gegenüber, für welchen die um Drews eine zielbewußte Propaganda machen.

Hartmann ist der Führer derjenigen Kantianer geworden, welche das Sphinxrätsel des Kritizismus nach der Seite des transcendentalen Realismus lösen wollen. Unsere Anschauungs- und Denkformen kommen auch einem Ding an sich unabhängig von unserem Bewußtsein zu. Das Ding an sich, der gemeinsame Grund des Physischen und Psychischen, ist Geist, aber unbewußter Geist, und als solcher die Synthese von Logischem und Alogischem.

Drews erblickt den radikalen Fehler alles bisherigen Monismus darin, daß er die unmittelbare Identität des Seins und Bewußtseins behauptet hat ohne Zwischenglieder und Unterschiede. So hat er die Welt für Gott angesehen oder umgekehrt die Natur in den Geist verflüchtigt. Er wurde zum geistlosen Materialismus oder zum übertriebenen Spiritualismus. Beides ist der Tod jeder Religion. Denn auch wenn nur Gott und die Welt nicht ist, wird durch Vernichtung des einen der beiden Glieder die Möglichkeit des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben und die Religion in ihrem Kern vernichtet, wie Drews in einem eigenen Buche „Die Religion als Selbstbewußsein Gottes" darzutun sich bemühte. Hartmann habe diese Einseitigkeit überwunden mit der Einsicht, daß das Bewußtsein ebenso wie die Materie der Sphäre der Erscheinung zuzuweisen sei, daß Bewußtsein und Sein nicht unmittelbar, sondern nur in einem Dritten identisch sein können, und daß dieses Dritte weder Natur noch Bewußtsein sei, mit einem Worte, daß der unbewußte

Geiſt die gemeinſame Grundwurzel des bewußten Geiſtes wie der unbewußten Natur ſein müſſe Deshalb muß neben der mechaniſchen Geſetzlichkeit in der Welt (neben den Zentralkräften der Materie) auch eine objektive Zielſtrebigkeit anerkannt werden, weil Mechanismus und Teleologie für ſich allein nur unſelbſtändige Abſtraktionen ſind und erſt in ihrer konkreten Zuſammenfaſſung das wirkliche Ganze der Weltgeſetzlichkeit ausmachen.

Von Hartmanns Monismus rühmt Drews, daß derſelbe die Wahrheit aller anderen Formen des Monismus konſerviert und als Moment in ſich aufhebt. Daran iſt nur richtig, daß Hartmann eine Syntheſe zwiſchen den drei großen deutſchen Philoſophen Schelling, Hegel und Schopenhauer zu einem organiſch zuſammenhängenden Ganzen verſucht hat, daß er gegenüber dem Abſoluten die Rechte des Individuums wirkſamer zu wahren ſtrebte und auf das Verhältnis des Einzelgeiſtes zum Allgeiſte den Nachdruck legte, indem er auf Leibniz als den ‚größten aller zum Individualismus neigenden Philoſophen' die Aufmerkſamkeit zurücklenkte, und daß er endlich die letzten Reſultate der deutſchen Philoſophie durch Berückſichtigung der empiriſchen Realwiſſenſchaften, inbeſondere der aufblühenden Naturwiſſenſchaften, zu ergänzen bemüht war. Iſt Hartmann in der Tat der erſte von den deutſchen Fachphiloſophen geweſen, welcher, wenn auch aus zweiter Hand, das ganze naturwiſſenſchaftliche Material der Zeit in ſein Syſtem verarbeitet hat; rühmt er ſich auch, daß fruchtbare Syntheſen wie ſein Syſtem ganz wo anders herkommen müſſen als aus zerleſenen Büchern und aus zerkauten Schreibfedern, und daß ein dunkles Gehirn durch ein außerhalb des Schädels brennendes Licht nicht erleuchtet werden könne, ſo iſt es ihm doch bei Lebzeiten nicht gelungen, z. B. die Vertreter der mechaniſchen Naturauffaſſung auf ſeine Seite zu ziehen und ſo der Welt, wie Drews meint, des moniſtiſchen Rätſels wahre Löſung darzubieten. Der Geſchichtſchreiber des Materialismus, welcher ſelbſt eine Art von Teleologie für untrennbar auch von der atomiſtiſchen und darwiniſtiſchen Weltauffaſſung erklärt und die Teleologie Kants und Fechners für naturwiſſenſchaftlich nicht anfechtbar hält, nennt Hartmanns Ableitung der Teleologie aus dem Unbewußten eine flagrante Durchbrechung des ſtrengen Kauſalzuſammenhanges der Natur; ja er tadelt, daß deſſen ganzes Denken vollſtändig auf den Standpunkt des Köhlerglaubens und der rohen Naturvölker zurückkehre. Iſt es auch ſicher zu weitgehend, wenn Hartmanns Rekurs auf das Unbewußte zur Erklärung rätſelhafter Vorgänge einfach mit der Berufung des Auſtralnegers auf den ‚devil-devil' verſpottet wird, ſo iſt doch methodiſch Hartmanns Grundſatz verwerflich, daß da, wo nicht in engem, örtlichem Umkreiſe die genügende materielle Urſache eines Ereigniſſes gefunden werden kann, ſofort eine geiſtige Urſache geſucht werden müſſe, die nur im Gebiete des Unbewußten liegen kann. Der Naturforſcher wird hier mit Recht auf die Unendlichkeit von Kräften und Einrichtungen verweiſen, die auch in begrenztem, örtlichem Umkreiſe wirkſam ſein können, und wird, wo er die materielle Urſache noch nicht gefunden hat, mit nichten die Zuflucht zu einem ganz andersartigen Prinzip nehmen, das ihm, wie das „Unbewußte", nur einen leeren Namen bietet. Die Art und Weiſe, wie Hart-

mann die Wirkung des Unbewußten durch Wahrſcheinlichkeitsrechnung zu demonſtrieren ſucht, iſt jedenfalls verfehlt, und nach derſelben Methode, meint Lange mit Recht, könnte man beweiſen, daß ein Menſch ohne Hilfe der Fortuna oder eines Spiritus familiaris nicht zehnmal nacheinander im Würfelſpiel gewinnen könnte. Wenn ſich in einer Urne eine Million Kugeln befinden, ſo iſt die Wahrſcheinlichkeit auch für jene Kugel, welche gezogen wird, nur ein Millionſtel, alſo faſt Null und doch iſt die Sache wirklich, und der Wahrſcheinlichkeitsbruch bedeutet gar nichts als den Grad unſerer ſubjektiven Ungewißheit über das, was geſchehen wird.

Unſere Aufgabe iſt es indes hier nicht, die metaphyſiſchen Grundlagen des Hartmannſchen Monismus zu prüfen. Wenn aber ein Kritiker wie Lange behauptet, die Philoſophie des Unbewußten ſtelle ſich zu den poſitiven Wiſſenſchaften in einen ſchrofferen Gegenſatz als irgend ein früheres Syſtem und wiederhole in dieſer Beziehung alle Fehler eines Schelling und Hegel in weit gröberer Form, ſo iſt der Monismus Hartmanns noch weit davon entfernt, die ſämtlichen moniſtiſchen Richtungen der Gegenwart unter ſeinem Maſte zu ſammeln, und die Rührigkeit der Gruppe um Drews kann die Tatſache nicht umſtoßen, daß die Philoſophie des Unbewußten bisher einen auffallend geringen Sukkurs aus Naturforſcherkreiſen gefunden hat, wenn man ins Auge faßt, daß die mit dem Unterbewußtſein als Quelle der Religion arbeitenden engliſchen und amerikaniſchen Pſychologen von ganz andersartigen Vorausſetzungen ausgehen. Vertritt doch der berühmteſte der letzteren, der Amerikaner William James in ſeinem Werke „A Pluralistic Universe“ (New-York 1909) mit aller Verve ein pluraliſtiſches Weltbild und tritt hierin in ſcharfen Gegenſatz zu ſeinem romantiſch adſpirierten Landsmann Ralph Waldo Trine, der in ſeinem Werke „Harmonie mit dem Unendlichen“ (deutſch von Chriſtlieb) einen religiöſen Monismus zu begründen ſucht, welcher ſich von dem landläufigen philoſophiſchen vielfach nicht unvorteilhaft unterſcheidet.

Aus dieſem kurzen Überblick über die bis in die unmittelbare Gegenwart hereinragenden Richtungen des Monismus ergibt ſich folgendes Reſultat:

Der Name Monismus bedeutet durchaus keine einheitliche Weltanſchauung, ſondern er befaßt unter ſich Gedankenſyſteme, von denen kein einziges weſentlich neu iſt, und welche ſeit Jahrtauſenden einander in radikalem, direkt ausſchließenden Gegenſatze ſich gegenüberſtanden. Die Frage, ob religiöſer oder philoſophiſcher Monismus, und wenn letzterer, welche von ſeinen vielen Arten und Unterarten, dieſe Frage wäre nur dann eine für den Monismus löſbare, wenn wirklich im Sinne der Drewsſchen Richtung die Philoſophie des Unbewußten die höhere Syntheſe aller vorbezeichneten Standpunkte wäre. Eine Neigung zu dieſer Löſung iſt aber in den Kreiſen des Moniſtenbundes nicht ſtark bemerkbar, und wenn in letzteren Kreiſen etwas als moniſtiſche Weltanſchauung angeprieſen wird, was wie ein buntes Moſaikpflaſter von ziemlich jeder der vorerwähnten philoſophiſchen Richtungen ein Stückchen in ſich enthält, ſo iſt ein ſolcher Monismus philoſophiſch nicht diskutierbar.

II. Stellung des Monismus zur Religion.

Weſentlich einfacher iſt die Sachlage, wenn wir nach der Stellung des Monismus zu den höchſten religiöſen, ſittlichen und äſthetiſchen Idealen der Menſchheit fragen. Der landläufige Naturalismus aller Formen wirft dieſe Frage gar nicht auf. Entweder eifert er mit Schopenhauer dagegen, daß der Name Gottes überhaupt in irgend einer Form, auch in der pantheiſtiſchen Auffaſſung als Abſolutes noch genannt werde oder gar Gegenſtand eines Kultes ſei; oder er ſetzt etwas anderes an Stelle der Religion, wie denn A. Döring mit Recht betont, daß die Subſtitute und Umbildungen, welche das moderne Bewußtſein für die urſprüngliche Ausdrucksweiſe des religiöſen Gefühls geſchaffen habe, den Namen Religion nicht mehr verdienen. Unter den neueren, nachhegelianiſchen Moniſten hat nur Fechner es unternommen, einen prinzipiellen Ausgleich der Grundlagen ſeiner Weltanſchauung mit der chriſtlichen Religion ſelbſt zu verſuchen.

Drews dagegen behauptet, der naturaliſtiſche Monismus der Naturforſcher habe keine Ausſicht zu obſiegen, ſo lange nicht der Nachweis erbracht iſt, daß das religiöſe Bewußtſein keinen Anſpruch auf Befriedigung hat oder aber der naturaliſtiſche Monismus ſelbſt imſtande iſt, ein haltbares Verhältnis zwiſchen Gott und dem Menſchen zu begründen. Dieſe Begründung ſei aber ebenſowenig wie jener Nachweis möglich, und daher ſei es zu bedauern, daß der Lärm, den der naturwiſſenſchaftliche Monismus in der Gegenwart verurſache, den Monismus überhaupt in Verruf gebracht habe.

In dem Programmwerk von Drews unternimmt es Friedrich Steudel den Nachweis zu erbringen, daß Monismus und Religion wohl vereinbar ſeien, daß die bisherigen Religionsformen der unter dem jeweiligen geiſtigen Horizont allein mögliche Ausdruck jener ſich ſtets gleichbleibenden ſeeliſchen Anlage ſeien, die als Religionsbedürfnis ſchöpferiſch ſich geltend mache, und daß das ſeeliſche Erlebnis, welches die Religion erzeugt, im modernen Menſchen noch ebenſo wirkſam ſei und bei verfeinerter und verſchärfter Urteilskraft auch höhere religiöſe Vorſtellungs- und Empfindungskomplexe ſchaffen müſſe.

Steudel geht aber dabei von einer ſehr morſchen Grundlage aus, die ſich weder zur Kritik der bisherigen Religionsformen noch zum Aufbau einer modernen Religion eignet. Die Begriffsbeſtimmung der Religion entnimmt er nicht etwa dem Gottesbegriff eines Auguſtinus oder Thomas, wo der Theismus in ſeiner ganzen Tiefe grundgelegt und innerlich durchlebt iſt, ſondern dem ſeichten Rationalismus eines Feuerbach. Er nennt Religion den „in der Phantaſie befriedigten Glückſeligkeitstrieb des Menſchen". Dieſen Begriff glaubt Steudel von den bisherigen Religionsformen abſtrahiert zu haben, vergißt aber dabei, daß der Theismus ſich entſchiedenſt dagegen verwahren muß, Feuerbachs Religions- und Gottesbegriff als den eigenen gelten zu laſſen. Denn nach Feuerbach iſt Gott nur „das aus ſich und der Welt hinausprojizierte Selbſt des Menſchen, die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menſchen, das

offene Bekenntnis ſeiner Liebesgeheimniſſe, der Selbſtgenuß des Egois mus die Selbſtbefriedigung der eigenen, gegen alles andere mißgünſtigen Selbſtiſchkeit".

Das Gefühl für den Beglückungswert einer religiöſen Vorſtellung, ſo folgert der Kritiker von ſeiner falſchen Prämiſſe aus, ſei die geheime Triebfeder für die Erhaltung von Vorſtellungsgebilden, über die eine beſſere Erkenntnis längſt weggeſchritten ſei, z. B. für den Glauben an eine auch nach Auflöſung unſeres Organismus noch fortexiſtierende Seele. Nun bedeute Monismus nichts anderes als die radikale Leugnung des Wunders, die radikale Ausſchaltung des tranſcendentalen Faktors aus jedem Verſuch, eine Einzelerſcheinung innerhalb der erfahrbaren Welt erklären zu wollen. Damit ſei das Zugeſtändnis vereinbar, daß das Weſen der Einheit, die uns in unendlicher Vielheit erſcheint, für immer unzugänglich bleiben muß. Das Monon, das wir bei der denkenden Verarbeitung des Wirklichen abſtrahieren, bleibt ſuperrational. Tranſcendent bleibt auch der Grund, warum das Vielfache der Beziehungen, worin die Dinge uns erſcheinen, nicht bloß als endloſe Variation gleichartiger Phänomene, ſondern vielmehr als ein Wille zum Aufbau immer höher gearteter Erſcheinungsformen ſich uns darſtellt. Unſere exakt beſtimmbare Erkenntnis der chemiſchen und phyſikaliſchen Eigenſchaften des Stoffes reicht nur an die Oberfläche des Weſens der Dinge hinan. Der Aufbau der organiſchen Welt bis herauf zum Menſchen läßt ſich daraus nicht ableiten. Alles Nachdenken hierüber muß immer wieder bei der Tranſcendenz der Urſächlichkeit dieſer Erſcheinung landen. Natur iſt, das erleben wir in uns ſelbſt, Vernunft, iſt Wille zu immer reicherer Formentfaltung durch Organiſation der lebendigen Kräfte, die das Weſen aller Dinge ausmachen. Wenn ich mich retroſpektiv als Endglied einer Entwicklung erlebe, muß ich unter dem Geſichtspunkt der Ewigkeit, der ich als zeitlich bedingte Erſcheinung angehöre, mich auch wieder als Anfang einer weitergehenden Entwicklung auffaſſen.

Dies iſt der Punkt, wo die Religion im Monismus einſetzt. Indem der individuelle Glückswille ſchon auf der niedrigſten Stufe des inſtinktiven Wollens, im Genuſſe der Liebe, an ein anderes Weſen gebunden iſt, weitet er ſich notwendig zum Kulturwillen aus d. h. zu den bewußt gewollten, ſozialen Aſſoziationen verwandter Weſen. Der Zwang hiezu erſcheint nach Steudel als dieſelbe Realität, die den Stoff zwang, die erkenntnisfähige Zelle aufzubauen. Was alſo der Menſch als Glückswillen in ſich erfährt, fällt mit der durch die ganze Natur nachweisbaren Finalität ſuperrationaler, tranſcendenter Art zuſammen. Die Einzelziele, die er ſich dabei durch die ſchöpferiſche Kraft ſeiner Phantaſie ſetzt, ſind ihm zwar klar bewußt; will er aber ihre Geneſis bis auf den letzten Grund zurückverfolgen, ſo ſtößt er auf eine tranſcendentale Größe. So iſt Religion Bejahung der Entwicklung, Kulturwille, Bejahung der ſittlichen d. h. ſchöpferiſchen Kräfte im Menſchen, Bejahung des tranſcendentalen Untergrundes im Menſchen. ‚Die Religion des Monismus iſt eine Religion der Kraft und der Lebensbejahung.'

Religion iſt, ſagt Steudel, der durch alle Widerſprüche der Erfahrung hindurch ſich behauptende Lebens- und Zukunftsglaube. Dieſer Glaube

iſt kein Wunderglaube, ſondern gründet ſich auf die erfahrbare Tatſache, daß wir mitten im Strom der ewigen Lebensentwicklung uns bewegen, daß auch unſer Einzeldaſein an dem ewigen Geſchaffenwerden der Welt teilnimmt. So ſteckt uns das Leben ſelbſt immer neue Ziele und begrüßt uns mit neuen, uns an ſich bindenden Verheißungen. Mit der Kraft der Phantaſie greifen wir das Werdende vor ſeiner Verwirklichung liebend voraus und erfahren ſo ſeine aufrichtende, Kräfte auslöſende und von allem Druck der Gegenwart befreiende Wirkung. Der ewige Fluß der Dinge, in dem wir treiben, läßt uns hoffen, daß, ſo viel Glück wir auch ſchon begraben mußten, doch immer wieder vorgeſorgt iſt für eine neue Liebe, ein neues Leben, eine neue Schaffensluſt im Angeſichte neuer Ziele. Jede Niederlage wird zu einer Station auf unſerem Siegeszug, jedes Grab unſeres Lebens die Hoffnung eines neuen Lebens, wie Kalthoff ſagt. Ein Gebet kennt die Religion des Monismus nicht. Unſer Gebet iſt Arbeit. Das hindert aber nicht, daß wir vor der Größe und Unbegreiflichkeit der Gottnatur ſtehend und von ihr im Innerſten ergriffen und erſchüttert dem Sturm unſerer erregten Innenwelt in einem ,Du' Ausdruck geben, darin wir uns andächtig und demütig die überwältigende Größe vergegenwärtigen, der wir als Teil unterworfen ſind. In dem ungeheuren Vertrauen, das dieſe Stellung zum Leben uns ſichert, in dem poſitiven Verhältnis, in das ſie uns zur Natur verſetzt, in der total veränderten Stellung dem Böſen gegenüber, deſſen Relativität wir unter dem Entwicklungsgedanken begreifen gelernt haben, beweiſt die moniſtiſche Religion als Glaube an eine göttliche Entwicklung ihre Überlegenheit über jede dualiſtiſch beſtimmte Religion.

Prüfen wir die Grundlagen dieſer neuen moniſtiſchen Religion, von welcher Steudel behauptet, ſie ſei die Religion ſchlechthin, welche der philoſophiſche Materialiſt ſo gut bekennen könne wie der Theiſt, ſo erleben wir ſeltſame Überraſchungen. Von Spinoza bis Schopenhauer und Hartmann hörten wir den lauten Ruf des Monismus, wer das Glücksverlangen des Menſchen in ſeine ſittlichen und religiöſen Vorſtellungen mit aufnehme, bleibe im Vorhofe der edlen Sittlichkeit ſtehen, und nun ſoll der nackte Egoismus die innerſte Wurzel der wahren Religion ſein, auch die ſympathiſchen und altruiſtiſchen Gefühle ſollen auf dieſe Wurzel zurückgehen, nämlich auf die Erfahrung, daß der Menſch des Menſchen zu ſeiner Luſt bedarf und die in der natürlichen Liebe als luſterzeugend ſich manifeſtierenden Sympathieregungen in den bewußt gewollten ſozialen Ordnungen und ſittlichen Geſetzen einer gewaltigen Steigerung fähig ſind. Dieſer Standpunkt iſt doch ſchon dadurch gerichtet, daß Feuerbach ihn benutzte, um die Unmöglichkeit und Unvernünftigkeit jeder Religion zu behaupten.

Noch ſchärfer ſpringt ein anderer Widerſpruch in die Augen. Die theiſtiſche Religion wird deshalb abgelehnt, weil der Monismus die radikale Ausſchaltung des tranſcendentalen Faktors aus der Erklärung einer Welterſcheinung fordere, und weil die Wiſſenſchaft die lückenloſe Geſchloſſenheit des Kauſalzuſammenhanges im Geſchehen fordere. Abgeſehen davon nun, daß der Theismus letztere durchaus nicht ausſchließt, wie ſpäter näher darzulegen ſein wird, nimmt gerade unſer Kritiker einen

tranſcendentalen Faktor im Naturgeſchehen zum Ausgangspunkt der Religion. Tranſcendental iſt ihm dabei nicht bloß die Subſtanz der Welt, ſondern ein tranſcendentaler Faktor ſteckt nach ihm dem Naturgeſchehen mitten im Fleiſche. Er liegt im Entwicklungsgeſetze ſelbſt. Auch wenn man mit Darwin und Häckel die Zuchtwahl als die Löſung aller Rätſel faſſe, müſſe man, um den Aufbau einer einen denkenden Organismus grundlegenden Zelle begreiflich zu machen, hinter dem Atomgewicht, der elektriſchen Eigenſchaft und chemiſchen Affinität verborgene Beziehungskräfte annehmen, welche nie beſtimmt werden können, tranſcendentaler Natur ſind. Steudel aber zieht es vor, mit Hartmann neben den phyſikaliſch-chemiſchen Kräften eine finale Verknüpfung der Dinge als mitwirkend zu denken. Wer Vorgänge wie die minutiöſe Identität einer mikroſkopiſch kleinen Spermazelle mit dem künftigen Geſamtorganismus jemals auf dem Wege kauſaler Erklärung rational beſtimmen zu können hoffe, ſei um ſeine Gottähnlichkeit zu beneiden. Wenn deshalb Du Bois-Reymond mit Recht vom theiſtiſchen Gottesbegriff des Leibniz, mit dem ſchon Auguſtin übereinſtimmt, ſagt, daß er den Gedanken ſtrenger Kauſalität durch das ganze Naturgeſchehen gelten laſſe, und daß vom Augenblicke der Schöpfung an jeder innere Unterſchied zwiſchen ihm und der modernen Entwicklungslehre ſchwinde, ſo richtet dagegen Hartmann und mit ihm Steudel die Schranken der kauſalen Erklärung mitten im ureigenſten Gebiete der Naturwiſſenſchaft auf. Denn ſeine finale Wirkungsweiſe iſt etwas Superrationales, aus dem abſolut Unbewußten Stammendes und in Ewigkeit nicht Erklärbares.

Einen ungeheuren Gedankenſprung vollführt ſodann der Konſtrukteur der moniſtiſchen Religion dadurch, daß er das Hartmannſche Myſterium der finalen Kauſalität ohne weiteres mit dem Zwang identifiziert, mit welchem unſer individueller Glückswille zum Kulturwillen ſich ausbreitet d. h. zur altruiſtiſchen und ſozialen Sittlichkeit. Eine logiſche Vermittlung der beiden ſo heterogenen Sphären wird gar nicht angedeutet. Das Überraſchendſte aber iſt folgendes: Steudel geht ohne Zweifel von den metaphyſiſchen Prinzipien Hartmanns aus, ſpeziell von deſſen letzter Schrift über „das Problem des Lebens“. Und von dieſer Grundlage aus gelangt er zu einer Religion der Lebensbejahung, und unter dem Schilde von Drews geht dieſe „chemiſch reine“ Religion des Monismus in die Welt hinaus. Und doch iſt Drews mit Hartmann der Meinung, die er namentlich in ſeinem großen Werk über die deutſche Spekulation ſeit Kant zu begründen ſuchte, der letztentſcheidende Grund gegen einen perſönlichen Gott ſei das Weltelend; mit dem Peſſimismus habe Schopenhauer die gefährlichſte, eine ethiſche Waffe gegen den Theismus geſchärft und gegen denſelben einen Schlag geführt, von dem er unfähig ſei jemals ſich wieder zu erholen; damit ſei der große Wendepunkt in der Entwicklung der religiöſen Anſchauungen innerhalb der chriſtlichen Kulturnationen eingetreten, welcher die bisherige Herrſchaft des Theismus unmöglich mache. Und nun wird uns mit der Philoſophie Hartmanns, welcher den Peſſimismus die Inauguration einer neuen Kulturperiode nannte, bewieſen, daß es nichts mit dem Peſſimismus ſei, daß ein ungeheures Vertrauen zum Leben jede moniſtiſche Religion auszeichnen müſſe. Lebensbejahung

ist nach Steudel der Herzschlag jeder monistischen Religion, nach Hartmann hingegen ist die Erlösung Lebensverneinung. Dadurch wird Gott selbst aus einem ihm unerträglichen Zustand erlöst. Denn abgesehen davon, daß Gott als absolutes Subjekt in und mit den endlichen Subjekten in der Erscheinungswelt leidet – und Leben ist nach Schopenhauer und Hartmann Leiden, – müssen wir Gott auch eine außerweltliche Unseligkeit zuschreiben. Denn der Wille ist potentiell unendlich, und es bleibt deshalb neben und außer dem erfüllten Weltwillen ein unendlicher Überschuß des hungrigen, leeren Wollens bestehen, welcher bis zur Rückkehr des gesamten Willens zur reinen Potentialität rettungslos der Unseligkeit verfällt. Gerade diese absolut unbestimmte, transcendente Unseligkeit des leeren unendlichen Wollens ist es, welche als der zu negierende Zustand den notwendigen Ausgangspunkt der unbewußten teleologischen Tätigkeit, als das Nichtseinsollende die feste Grundlage des Weltprozesses bildet. Gott nimmt das immanente Weltleid auf sich, um durch die Universalerlösung in der Welt sich nicht bloß von der immanenten, sondern auch von der transcendenten Unseligkeit zu erlösen. Die Endlichkeit des Weltschmerzes erhebt sich so zur Unendlichkeit des Gottesschmerzes. Religion ist die Teilnahme des individuellen Mitgefühls an diesem unendlichen Gottesschmerze, vor dem aller endliche Schmerz in das Nichts relativer Bedeutungslosigkeit versinkt, und der Mensch, der sich mit diesem Träger der absoluten Tragik wesenseins weiß, streift in dem Mitgefühl mit dem unendlichen Gottesschmerz die letzten Schlacken egoistischer Feigheit und Trägheit ab und gibt sich mit seinem ganzen Wollen und Vermögen dem teleologischen Erlösungsprozesse hin. Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten, die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges. Einen Gott, dem nicht bloß, wie beim Persönlichkeitspantheismus, alles Weh und Seufzen der Kreatur durch das Herz zieht, aber nur in unfruchtbarem Mitleid, in indirekter Resonanz des wirklichen Leides, einen Gott, der selbst alles Leid der Welt tragen muß, ist der leidende Mensch nicht gehindert zu lieben. So meint Hartmann.

Soviel ist sicher, daß von dem metaphysischen Unterbau der Philosophie des Unbewußten, namentlich von der als unbewußt aufgefaßten Zielstrebigkeit des Naturgeschehens aus, welche Steudel ausdrücklich von Hartmann übernimmt, nur ein Standpunkt des eudämonologischen Pessimismus wie der zuletzt entwickelte möglich ist, und dieser Standpunkt ist in Hartmanns Begriff der Teleologie so fest verankert, daß eine Ableitung eines eudämonologischen Optimismus aus seinen Prinzipien beinahe mehr verwundern muß, als wenn wir an einem Rosenstrauche Trauben wachsen sähen.

Daß man in der Annahme, das Wesen, welches im Sinne des Monismus Hartmanns das unermeßliche Weltleid trägt und durch den teleologischen Weltprozeß nach der Aufhebung dieser namenlosen Unseligkeit trachtet, sei dem Grunde, wenn auch nicht der Erscheinung nach unser eigenes Wesen, alles aufbieten kann, um den Weltprozeß zu befördern

und den Leidensweg des Abſoluten abzukürzen, iſt begreiflich. Wie aber der einzelne in dem Anblick der ſtets aufſteigenden Lebensentwicklung des Univerſums eine Befriedigung ſeines individuellen Glücksbedürfniſſes finden ſoll, wie z. B. der an einem unheilbaren qualvollen Leiden Darniederliegende von dem ewigen Fluß des Lebens im moniſtiſchen Sinne neues Leben hoffen ſoll, iſt unverſtändlich.

Zu den unanfechtbarſten Gedankenketten Hartmanns gehört ohne Zweifel der Nachweis, den er Hegel gegenüber führte, daß eine als ewig gedachte Entwicklung eine Tretmühle iſt, bei der jedem geſunden Verſtande ſchwindeln muß, daß der Weltprozeß deshalb nach vorwärts und rückwärts zeitlich begrenzt ſein muß, daß jede Entwicklung einen Endzweck fordert, und daß eine vom Alogiſchen ausgehende Entwicklung nur zu einem negativen Endziel, zu einer Univerſalwillensverneinung, zu einem Aufhören des Prozeſſes führen kann. Damit fällt der Grundſatz des ſpinoziſtiſchen Monismus, daß Wirklichkeit gleich Vollkommenheit ſei, und die daraus gezogene Folgerung Hegels, daß jede Stufe der Entwicklung in ſich einen abſoluten Wert und abſolute Befriedigung habe, eine Behauptung, von der Hartmann mit Recht ſagt, daß ſie jedem unbefangenen Hineinblicken in den Jammer der Welt Hohn ſpricht; dieſer Standpunkt iſt ſeit Schopenhauer nicht mehr möglich. Auch würde, wie Hartmann mit Recht ſagt, dieſer Standpunkt zu einem optimiſtiſchen Quietismus führen, während nach Steudel es gerade der Vorzug der moniſtiſchen Religion ſein ſoll, daß ſie alles, was an Kräften und Möglichkeiten im Menſchen ruht, zu höchſter Aktualität auslöſt.

Es iſt dem neueren Monismus mit Steudel andererſeits nicht übelzunehmen, wenn er, um ein religiöſes Verhältnis zwiſchen Gott und Menſch herzuſtellen, die religiöſe Gemütswelt aus dem Theismus möglichſt herüberzunehmen ſucht, von einer inneren Ergriffenheit und Erſchütterung durch die überwältigende Größe der Gottnatur ſpricht, worin der Menſch dem Sturm der erregten Innenwelt in einem „Du“ Ausdruck gibt. Allein der Sturm dieſer religiöſen Gefühle bleibt ein Sturm im Waſſerglaſe; er reicht bis an die wahre Lebensſubſtanz der Gottnatur nicht heran, um Einflüſſe dort auszuüben oder aufzunehmen. Das religiöſe Verhältnis bleibt ein durchaus einſeitiges. Auf jeden Fall könnte von einer Verehrungswürdigkeit und Liebenswürdigkeit des Weltgrundes, wenn nach Steudel im Sinne des Monismus die Religion nur die in der Phantaſie gegebene, Glücksgefühl ſchaffende Antizipation einer noch nicht gegebenen Wirklichkeit iſt, nicht die Rede ſein. Denn nicht nur vom Peſſimismus, ſondern von der gemeinmenſchlichen Erfahrung muß der Monismus ſich die Tatſache entgegenhalten laſſen, wie die Wirklichkeit des Weltgrundes es iſt, die den perſönlichen Menſchen bekämpft, verwundet, peinigt, drückt, unterdrückt, verkümmert, vergiftet, tötet und begräbt und nach ſicherer Ausſicht der Wiſſenſchaft dereinſt im ewigen Eiſe das ganze Leben und Hoffen der Menſchheit ſamt allen Errungenſchaften von Wiſſenſchaft, Kunſt und Recht erſtarren laſſen wird. Zwar wendet der Monismus von jeher ein, es liege an uns, ob wir in der Natur vorwiegend das Unvollkommene ſehen oder das Vollkommene, ob wir unſere Idee des Schönen in ſie hineintragen und ſie dann tauſendfältig zurückbekommen, oder ob uns

überall die Spuren der Verwesung, der Verkümmerung, des Vernichtungskampfes entgegentreten; ob wir unser Auge auf dem jähen Untergang oder der schwellenden Lebensfülle ruhen lassen. Allein eine jede Teilung der Wirklichkeit widerspricht dem monistischen Prinzip. Gott als Objekt der monistischen Religion kann nicht ein Blütenstrauß des Schönsten und Liebsten sein, der je nach Geschmack aus der rauhen Gesamtwirklichkeit herausgehoben werden kann, sondern er ist das Alleine in einer Welt, in der das Böse keineswegs bloß die Rolle des dürren Flecks auf dem Blumenkelch spielt. Was hier vom Monismus vorgebracht wird, das hat auch Schopenhauer bestehen lassen: die Fähigkeit des Geistes, im Kunstgenusse auf Augenblicke über die Hölle der empirischen Wirklichkeit in ein erträumtes Paradies sich zu erheben, um alsdann das Trostlose des Daseins desto schärfer zu fühlen und desto kräftiger der Vernichtung entgegenzustreben. Um aber im Sinne Schellings die Gesamtheit der Natur und Geschichte in eine Werkstätte eines göttlichen Künstlers zu verwandeln und mit dem rosigen Verklärungslichte makelloser Schönheit zu umsäumen, dazu reichen Hartmanns metaphysische Prinzipien, von denen der konkrete Monismus ausgeht, schlechterdings nicht hin. Steudels Religion soll aber als Lebensglaube nicht bloß ästhetischen Genuß gewähren, sondern den ganzen Menschen zu höchster Aktualität entflammen.

Der konkrete Monismus legt großen Wert darauf, daß er in religiöser Beziehung dem Naturalismus überlegen sei, weil seine Allsubstanz Geist ist. Allein die edelste Prärogative des Geistes ist doch die Sittlichkeit. Kann aber der Mensch in der monistischen Weltsubstanz einen großen Antrieb und Zweck des sittlichen Handelns gewinnen, wie ihn die christliche Religion in Gott dem Allerheiligsten enthält? Hier treffen die Worte Schells zu: „Es wäre schlechthin unbegreiflich, wie das Urwesen in den verschiedenen Menschenseelen in einen so furchtbaren und unversöhnlichen Gegensatz von Sittlich und Unsittlich, von willkürlicher Grausamkeit und unerträglichem Schmerz, von gläubiger Frömmigkeit und leichtfertigem Unglauben, von Geilheit und Reinheit, von Sinnlichkeit und Weisheit, von wahnsinnigem Hochmut und edler Bescheidenheit, von aufopferndem Gemeinsinn und gewissenloser Selbstsucht, unbeschadet seiner Einheit hineingeraten konnte. Denkt man sich aber den Weltgeist so gleichgültig und unzugänglich für die sittlichen Gegensätze, wie das bunte Mosaikbild der sittlichen und unsittlichen Menschheit es fordert, dann unterscheidet er sich vom Urstoff des Materialismus in keiner Weise. Ein Geist, der keine Innerlichkeit und Persönlichkeit hat, der so wenig Interesse an der Wahrheit und am Guten hat, der in sittlicher Hinsicht seit Jahrtausenden im vollsten Sinne alles ist, der seit Jahrtausenden zu gleicher Zei Kirchen und Lusthäuser, Tyrannenburgen und Sklavenhürden, Bankettsäle, und Spitäler, Friedenskongresse und Schlachtfelder bewohnt, um fort und fort an allen diesen Orten seine Befriedigung und Lust zu suchen, ein solcher Geist wäre wohl unendliche Charakterlosigkeit, aber kein Geist."

So ergibt sich uns von allen Seiten her, daß sich von der metaphysischen Grundlage des konkreten Monismus aus durchaus keine Religion im Sinne eines alle Kräfte der Innerlichkeit anspannenden Lebens- und Zukunftglaubens, eines eudämonologischen Optimismus gewinnen läßt,

sondern nur ein teleologischer Optimismus d. h. eine Weltansicht, welche das Leben verneint, in jedem Seienden ein Nichtseinsollendes sieht und im ganzen Weltprozeß als letztes Ziel eine möglichst hohe Steigerung des Bewußtseins zu dem Zwecke erblickt, um die Unseligkeit des Seins zu erkennen und den Willen zum Nichtsein auszulösen. Ein Schattenspiel von Religion liegt allerdings in dieser Auffassung insofern, als auch auf seiten Gottes ein Mitfühlen des Weltelends angenommen wird. Allein die Rollen sind vertauscht. Der Mensch soll alle seine Kräfte anspannen, um Gott zu erlösen, um Leben, Kultur, Fortschritt zu verneinen. Zu einem solchen Ziele wird der gemeinmenschliche Verstand, was Hartmann bekanntlich nicht will, weit eher auf dem Wege des Selbstmords zu gelangen meinen. Zum Zwecke der Erlösung Gottes aus seiner transcendenten Unseligkeit seine sittlichen Kräfte aufs höchste zu spannen und zu erschöpfen, um die für den Weltuntergang erforderliche Steigerung des Bewußtseins herbeiführen zu helfen, wird er um so weniger Ansporn fühlen, als das von Hartmann fleißig verwertete Entropiegesetz ohnedies sicher zum Wärmetod der Welt führen wird und eine frühere Rückkehr in die Ruhe des Urstandes nur die Möglichkeit nahe rückt, daß der blinde und alogische Wille in seiner Torheit wiederum den Weltprozeß anfängt. So hat denn auch Nietzsche, der ursprünglich von Schopenhauer ausging, geendet bei der Annahme, von welcher er wie von einer Inspiration sich überwältigt fühlte, bei der Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen. Dann wird aber die Negativität des Endziels zur Unerträglichkeit und der Riesenkampf des Daseins zur entsetzlichsten Farce.

Es ist merkwürdig, mit welcher Oberflächlichkeit der Monismus über die Kernfrage aller Religionen hinweggeht, die darin liegt, daß das menschliche Gemüt das unabweisbare Bedürfnis fühlt, an eine unendliche Kraft und Gnade, Liebe und Heiligkeit in persönlichem Herzensverkehr sich anzuschließen, um daraus die innere Befähigung für seine edelste Aufgabe, die Erfüllung eines heiligen Sittengesetzes, zu gewinnen Was ist Sittlichkeit, wenn es nicht ein Ideal dieser Sittlichkeit gibt, ein unendlich ehrwürdiges, ewig verpflichtendes und beseligendes Gesetz und Zielgut, für welches der menschliche Geist mit seinem ganzen Denken und Lieben verpflichtet werden kann, weil er darin die edelsten Kräfte seines eigenen Wesens, die in der Persönlichkeit liegen, in unendlicher Vollkommenheit wiederfindet? Die Weltsubstanz des Monismus in irgend welchem Sinne kann dies Ideal nicht sein; denn ihr mangelt alles das, was der Geist Wertvolles in sich selbst findet, und was ihn zum Ideale drängt. Sie stürzt sich blind und gleichgültig in den Strudel der Wollust, Genußsucht und des Lasters. Und wo sollte der Antrieb zu heroischem, sittlichem Handeln herkommen, wenn mit der ewigen Gottespersönlichkeit auch die Grundlage für ein unsterbliches Persönlichkeitsleben überhaupt fällt? Dann sinkt nicht bloß die Bedeutung der menschlichen Einzelpersönlichkeit, sondern auch die Bedeutung des Menschengeschlechtes zu einem gleichgültigen Momente im großen Zeitenlauf, zu einem Wellenspiel im Winkel des Ozeans herab, welches in keinem ewigen Bewußtsein sich widerspiegelt und in keiner Erinnerung erhalten bleibt. Die Hoffnung auf eine steigende Erhöhung des Lebens im Universum kann das religiöse

Ideal nicht ersetzen. Denn abgesehen davon, daß ein ewiges Fortschrittsideal ohne persönlichen Weltgrund widersinnig ist und der Naturwissenschaft widerspricht, warum sollte nicht die Vollentfesselung der Leidenschaft, der Sinnlichkeit, des Verbrecherischen im Menschen diese Lebenserhöhung der Gattung im Sinne Nietzsches eher erreichen als jede altruistische Sittlichkeit? Mit Recht sagt Lotze, es sei völlig gleichgültig, ob der wesentlichste Kern der Wirklichkeit, aus dem alles andere wie selbstverständliches Nebenwerk hervorsprießen soll, in seelenlosen Atomen, blinden Kräften und mathematischen Gesetzen des Wirkens, oder ob er in denknotwendigen Begriffen irgendwelcher Art, in relativen oder absoluten Ideen und den Gaukeleien ihrer dialektischen Bewegung gesucht wird; alle diese Ansichten (d. h. alle Formen des Monismus) würdigen ganz gleichmäßig die Natur und Geschichte dazu herab, Darstellungen des unbedingt Gleichgültigen und Wertlosen zu sein, dessen Vorhandensein in der Welt des Denkbaren nur begreiflich ist, wenn es als der letzte formelle Widerschein des lebendigen Geistes und seiner lebendigen Tätigkeit gedacht wird. Ungemein tief ist der Gedanke, in welchem Lotze sein letztes Forschungsresultat formuliert, auch die ewigen Wahrheiten könnten nur aus dem Grunde der ewigen Liebe erklärt werden, deren erste Gründung die einer allgemeinen Ordnung und Gesetzlichkeit sei. Läge der Welt nicht das ewig Wertvolle und Heilige der Liebe zugrunde, so wäre die Tatsache der Wahrheit unverständlich; auch der festeste Pfeiler aller Wahrheit, das Gesetz der Identität, sei nur die formale Abspiegelung der inhaltvollen Treue gegen sich selbst, in welcher die ethische Vollkommenheit des göttlichen Wesens liegt. Alle Güter, die wir so nennen, sind es nicht außerhalb des fühlenden, wollenden und wissenden Geistes.

Es ist also durchaus unangebracht, wenn der konkrete Monismus mit Drews es als Agitationsparole benützt, Hartmann habe den lange verhüllten Gegensatz zwischen dem persönlichen Gott und dem reinen Ideal des Sittlichguten ans Tageslicht gebracht und dadurch dem Christentum den Todesstoß ins Herz gegeben. Was der konkrete Monismus an sittlichen Idealen hat, ist das nachglühende Abendrot des von ihm aufgegebenen Christentums. Die Idee des Tragischen kann unmöglich der Maßstab des Sittlichen werden. Tragisch ist es freilich, wenn der Gott des Monismus eine Welt schafft, welche, falls er das Licht des Bewußtseins genösse, im monistischen Sinne ein unentschuldbares Verbrechen wäre, und wenn dann der ungeheure Apparat der Natur und Geschichte nur dazu dienen soll, jene göttliche Torheit wieder rückgängig zu machen. Allein eine solche Tragik würde nach den klassischen Regeln Lessings nicht einmal auf der Bühne auch nur eine Stunde lang Objekt reinen ästhetischen Genusses sein, geschweige denn Urbild sittlichen Handelns werden können.

Aber ist es nicht wenigstens das Verdienst der monistischen Religion, die Hauptanstöße der wissenschaftlichen Naturerklärung, Gebet und Wunder, beseitigt zu haben? Steudel meint, das ältere Christentum habe überhaupt keinen Begriff von Naturgesetz gehabt. Das setzt eine starke Unkenntnis der klassischen Quellen voraus, aus denen auch der Christ sein Gebetsleben schöpft. Wird nicht in den Psalmen die Ewigkeit und Un-

verbrüchlichkeit der Naturgeſetze als Garantie für die Treue und Heiligkeit des ſittlichen Gotteswillens angerufen? Wölbt ſich nicht im Buche Job über dem Erdenleid des Dulders in großartiger Tragik der majeſtätiſche Bogen der unabänderlichen Weltgeſetzlichkeit, innerhalb deren das Wohl und Wehe der Geſchöpfe von ewiger Weisheit und Liebe vorbedacht erſcheint? Ja, ſo ſtark iſt in den Schriften des Alten Teſtamentes der Begriff der allwaltenden Weltgeſetzlichkeit ausgeprägt, daß auf dieſem Grunde, nicht aus der pythagoräiſchen Philoſophie heraus, die rabbiniſche Anſicht von der Zahl als dem Weſen der Welt, ja ſogar als Schlüſſel des Geiſtes und aller Geheimniſſe des Gottesreiches erſprießen konnte. Welcher vernünftige Chriſt hat jemals die Gebetserhörung als eine Gott zugemutete Abänderung der Naturordnung aufgefaßt? Eines ſetzt allerdings das Gebet voraus, daß nämlich die Schickſalsloſe des Menſchen nicht aus dem dumpfen Nebelmeere des Alleinen aufſteigen, welches nach dem konkreten Monismus nicht einmal ſein eigenes Schickſal vorausſieht, ſondern von der hellen, klaren Sonne einer allmächtigen Intelligenz und Liebe, welche von Ewigkeit her von einem wahrhaft weltbeherrſchenden Standpunkte aus die Bedürfniſſe des Betenden in die Hierarchie ihrer Geſetze einordnet. Übrigens haben Leibniz und Lotze in einer von unſeren modernen Moniſten meiſt ignorierten Tiefe der Argumentation auch in einem ſtreng mechaniſch aufgefaßten Naturganzen die Möglichkeit eines Eingriffes einer höheren Macht in den Weltenlauf ohne Durchbrechung eines Naturgeſetzes aufgezeigt. Gerade die vollendete Einheit des Naturgeſchehens nötigt uns, keine urſprüngliche Bewegung des kleinſten Atoms anzunehmen, die nicht von Anfang an mit den Bewegungen aller übrigen, in deren Gemeinſchaft ſie an demſelben Weltbau zu arbeiten beſtimmt iſt, zu einem harmoniſchen Ganzen abgeglichen geweſen wäre. Wenn nun alle Wirkungen der Elemente nach allgemeinen Geſetzen erfolgen, die ſich nicht für eine beſondere Form des herauskommenden Erfolges vorzugsweiſe intereſſieren, ſo iſt es weder notwendig noch wahrſcheinlich, daß ein Syſtem bewegter Teile, das in ſeiner Anfangsſtellung irgend einem Plane entſprach, auch in dem ganzen ſich ſelbſt überlaſſenen Spiele ſeines Weiterwirkens denſelben Plan innehalten oder wiederherſtellen werde. Der Weltlauf aber kann weder ſtilleſtehen noch aufhören, dem Sinne des E i n e n zu entſprechen, von dem alle ſeine wirkſamen Elemente nur abhängige Ausflüſſe ſind. In ihm muß deshalb diejenige Ordnung erfüllt ſein, die in dem Sinne ſeiner erſten Schöpfung lag. Sie wird nicht erfüllt werden können, wenn nicht das automatiſche Fortwirken der erſten Weltlage, das an der Hand der allgemeinen Geſetze allein geſchieht, eine beſtändige Einlenkung in die Bahn erfährt, die jener Sinn verlangt. Es iſt aber dies nicht eine Änderung in den allgemeinen, mechaniſchen Geſetzen des Wirkens, ſondern eine Änderung in den Trägern der Kräfte, die dieſen Geſetzen gehorchen ſollen. In dieſer beſtändigen Ordnung, durch welche die Einheit des unendlichen Weltgrundes ſich in der Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen betätigt, liegt auch die Möglichkeit des Wunders, während die Aufhebung eines Naturgeſetzes, wenn ſie auch nur für einen Augenblick ſtattfände, die Geſamtheit der Welt in Verwirrung bringen müßte. „Die wunderbar wirkende Macht, welche ſie auch ſein mag,

richtet sich nicht unmittelbar gegen das Gesetz, um seine Gültigkeit aufzuheben, sondern, indem sie die inneren Zustände der Dinge durch die Kraft ihres inneren Zusammenhanges mit ihnen ändert, verändert sie mittelbar den gewohnten Erfolg des Gesetzes, dessen Gültigkeit sie bestehen läßt und fortdauernd benützt. Der abgeschlossene und harte Kreis der mechanischen Notwendigkeit ist nicht unmittelbar dem wundertätigen Gebote zugänglich und darf es nicht sein. Aber die innere Natur dessen, was ihren Gesetzen gehorchen soll, ist nicht durch sie bestimmt, sondern durch den Sinn der Welt."

Wenn also Herolde der strengen und ausnahmslosen Naturkausalität, wie Leibniz und Lotze, allerdings von einem Standpunkte der Weltbetrachtung aus, welcher dem unserem irdischen Forschen erreichbaren Segment des Weltlebens nur die Bedeutung eines Tropfens im Meere zugesteht, eine Stelle für das Wirken des persönlichen Gottes offen zu halten wissen, so dürfte die monistische Agitation der Gegenwart sich doch mehr bescheiden. Dazu sollte vor allem nicht übersehen werden, daß das Ideal des christlichen Gebetes, wie es seine Hoffnung auf den überweltlichen Gott zurücklenkt bis zu dem majestätischen Augenblicke, da der ganze Weltplan durch das teilnahmsvolle, liebende Herz Gottes ging, so auch sein letztes Ziel nicht in der Bezwingung des irdischen Naturlaufes, sondern in einer übernatürlichen Vollendung des Geistes jenseits desselben sieht. Erkennt doch die christliche Weltbetrachtung es als den tiefsten Sinn des Lebens in der Natur von seinen untersten Gestaltungen bis zur höchsten Freiheitstat des Geistes, daß es in eigener, rastloser Mühe und Selbststeigerung zu immer höherer Vollendung sich emporringe, daß ein Gesetz des Leidens auf die ganze Natur gelegt ist als Bedingung jeder Vervollkommnung, daß nicht einmal eines jener wunderbaren Spermatozoen, von denen 500 Millionen auf eine Kubiklinie gehen, zum Müßiggang geschaffen ist, sondern dazu, daß es eine ebenbürtige Arbeit leiste im unendlichen Haushalte der Natur oder zermalmt werde. Diese hohe Auffassung des religiösen Lebens ist nicht eine modernisierende, sondern findet sich in wunderbarer Kraft in den ältesten, geschichtlich überlieferten Gebeten, z. B. im Wessobrunner Gebet, welches J. N. Sepp 1875 in einem erratischen Block neben der Dorflinde von Wessobrunn einmeißeln ließ. Es lautet in neuhochdeutscher Form:

„Das erfrug ich mit der Menschen Fürwitz meistem. Da die Erde nicht war noch Aufhimmel, auch Baum und Berg nicht war, noch sonst einiges, auch die Sonne nicht schien noch der Mond leuchtete noch der Bergsee, damals da nichts nicht war Ende oder Wende, da war der eine allmächtige Gott, der Männer mildester. Und da waren auch manche mit ihnen göttliche Geister. Und Gott heilig. Allmächtiger Gott, du hast Himmel und Erde gewirkt, du hast den Menschen so manches Gut gegeben, gib mir in deiner Gnade rechten Glauben und guten Willen, Weisthum und Spähsinn und Kraft den Teufeln zu widerstehen und Arges zu überwinden und Deinen Willen zu wirken!"

E. von Hartmann hat charakteristisch die Bedeutung des Gebetes auf dem Standpunkt des Monismus mit den Worten umschrieben: „Die dialogische Form des Gebetes steht und fällt mit der Zweiheit der Per-

ſonen im religiöſen Verhältnis. Sobald das allein wahre Heilsprinzip als Gnadenprinzip, als Gnadenimmanenz oder reale Einheit mit dem wahrhaft abſoluten, dafür auch unperſönlichen Gott erkannt iſt, wird die dialogiſche Verarbeitung des Heilsprozeſſes zur monologiſchen d. h. das Gebet zur Einkehr in ſich ſelbſt und zur Beratung mit ſich ſelbſt. Mit der Erhebung auf die Stufe des konkreten Monismus verſchwindet durch den bewußten Beſitz der realen Einheit jedes Bedürfnis nach einer dasſelbe erſetzenden Wechſelbeziehung in dialogiſcher Form. Wie die Wahrheit des Opfers in der Selbſtopferung des Eigenwillens, ſo liegt die Wahrheit des Gebetes in der Verſenkung des religiöſen Bewußtſeins in ſich ſelbſt, wo man Gott weder als Du, noch als Ich, ſondern als abſolut geiſtigen Grund, immanenten Zweck und heiligende Kraft des eigenen perſönlichen Geiſteslebens beſitzt.“ (Rel. des Geiſtes 320.)

Wenn man die gewaltige Macht des Gebetes in der Geſchichte der Seelen betrachtet, möchte man es faſt für unmöglich halten, daß ein Philoſoph das Weſen des Gebetes in der Beratung mit ſich ſelbſt und die „Fiktion eines perſönlichen Adreſſaten“ als „Notbehelf für die mangelnde reale Einheit“ findet. Wohl niemals hätte ein vernünftiger Menſch die Hände zum Gebete gefaltet, wenn er dabei nur mit ſich ſelbſt ſich beraten wollte!

Schließlich beruht die oberſte Behauptung des Monismus, daß der Theismus im Dualismus von Gott und Welt befangen bleibe und ſo der wiſſenſchaftlichen Grundforderung nach einheitlicher Welterklärung nicht entſpreche, auf einer falſchen Vorausſetzung. Karl Wolff ſucht im Drewsſchen Sammelwerke nachzuweiſen, die Allbeſeelung ſei der eigentliche Lebensnerv der Kunſt. Das menſchliche Denken zerſchneide das blühende Leben, weil ihm nur die Bruchſtücke faßbar ſind, wo das Ganze es verwirrt. Es riß von allen Abgründen den tiefſten auf – zwiſchen Gott und Welt. In der Kunſt ſchmelze Körper und Geiſt, das Ich mit der Natur zuſammen. Umfaſſende Geſetze durchwalten das All, und das kreiſende Blut in meinen Adern gehorcht dem gleichen Antrieb wie der Gang der Planeten. Alles Leben will untertauchen in dem gemeinſamen Urgrund der Dinge, in dem ungebrochenen Einsſein mit Gott. Dieſer Gott des Schönen laſſe ſich nicht unter dem Bilde eines Weſens faſſen, das, unnahbar über alles Irdiſche erhöht, aus unendlicher Ferne herüberwirkend, das Räderwerk in Schwung ſetzt und regiert. Das Myſterium der Schönheit wäre gleichſam obdachlos in einer ſolchen Welt. Sagte doch ſchon Goethe:

> Was wär' ein Gott, der nur von außen ſtieße,
> im Kreis das All am Finger laufen ließe?
> Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
> Natur in ſich, ſich in Natur zu hegen,
> ſo daß, was in ihm lebt und webt und iſt,
> nie ſeine Kraft, nie ſeinen Geiſt vermißt.

Iſt aber der chriſtliche Gott wirklich ein von außen ſtoßender? Hier iſt ſchon Goethe eine Verwechſlung der helleniſtiſchen Auffaſſung, die ſogar im ariſtoteliſchen Gottesbegriff nicht völlig überwunden iſt, mit der chriſt-

lichen begegnet. Sogar nach Ariſtoteles bewegt Gott die Welt wie das Licht die Mücken. Dieſem griechiſchen Gottesbegriff ſtellt Paulus den chriſtlichen gegenüber in ſeiner Areopagrede (Apg. 17, 28), und merkwürdigerweiſe lehnt Goethe ſelbſt den Wortlaut ſeiner oft zitierten Verſe an die Paulusrede an, daß wir in Gott leben, weben und ſind. Und wenn Paulus im Römerbriefe 11, 36 Gott als den bezeichnet, aus welchem, zu welchem und in welchem alles iſt, ſo meint Chriſtoph Schrempf, der im Drewsſchen Sammelwerke den Abſchnitt „Monismus und Chriſtentum“ verfaßt hat, das ſei ein Ausdruck für das moniſtiſche Programm, deſſen Schärfe und Tiefe kaum übertroffen werden kann. Dabei wird nur überſehen, daß nach der Pauliniſchen Terminologie, wie nach der neuteſtamentlichen Grazität überhaupt, dieſe Formel ſchon in ſich die Perſönlichkeit des Weltgrundes auf das Schärfſte hervorhebt, und wenn Schrempf ſogar die Weltanſchauung eines Auguſtinus in einigen Sätzen mit der Zenſur einer auffallenden und geradezu lächerlichen Inkonſequenz abtut, ſo beweiſt das nur, daß er ſich bei Auguſtin zu wenig umgeſehen hat. Auguſtinus hat, wie ich in anderem Zuſammenhange nachgewieſen habe, die Einheitlichkeit der Kauſalität im Naturgeſchehen mit einer eiſernen Konſequenz durchgeführt und ſelbſt die Urzeugung behauptet, ſo daß ſein Syſtem ſelbſt für die modernſten Poſitionen der Entwicklungslehre Perſpektiven offen läßt. Auf den ſchwierigſten Gebieten der Theologie, der Gnaden- und Prädeſtinationslehre, hat er den Gedanken der göttlichen Allwirkſamkeit mit einer Schärfe durchgeführt, daß mehr als einmal die geſchöpfliche Freiheit der Einheitlichkeit des Syſtems zum Opfer zu fallen droht. Allein dadurch überwindet er alle Gefahren dieſer Auffaſſung, daß er das ganze Getriebe des Welt- und Heilsprozeſſes, in welches unſer Leben wie in ein unentrinnbares Netz eingeſpannt iſt, aufgehängt ſein läßt an einem einzigen Punkte, welcher Licht und Hoffnung über das Univerſum ausſtrahlt, an der göttlichen Liebe als dem letzten Grunde alles Seienden.

Die modernen Moniſten haben davon keine Ahnung, daß das Problem der Einheitlichkeit des Weltwirkens ſeit Jahrhunderten Gegenſtand heftigſter Kontroverſen in der Theologie geweſen iſt. Während unſere Moniſten leicht über die Frage weggleiten, wie das Alleine zu ſeiner Wirkſamkeit in der Vielheit der Dinge kommt, haben die theologiſchen Schulen reichlichen Scharfſinn aufgewendet, um das Verhältnis aufzudecken, in welchem die eine, aller Weltwirklichkeit zugrunde liegende Allurſächlichkeit Gottes zur Urſächlichkeit der Geſchöpfe ſteht. Die meiſten Syſteme des Monismus (der ſogenannte abſtrakte Monismus) löſen die Wirkſamkeit der Geſchöpfe in Schein auf. Dagegen die chriſtliche Auffaſſung macht Gottes Allwirkſamkeit als eine nicht etwa von außen ſtoßende, ſondern von innen ausgehende wurzelhafte Tätigkeit der Erſturſache in jeder geſchöpflichen Tätigkeit geltend. Während nun die ſogenannte moliniſtiſche Schule bei den Lebens- und Freiheitsakten, welche als immanente Akte aus dem eigenen Inneren der Dinge als ihrem Prinzip ausgehen, nur einen mitwirkenden Einfluß Gottes annimmt, faßt die thomiſtiſche Schule die Tätigkeit der göttlichen Erſt- und Allurſache viel tiefer auf. Weil Gott als ſchöpferiſches Prinzip die Wurzel der geſchöpflichen Lebens-

kraft ſelbſt iſt und eben deshalb im Innerſten derſelben iſt und wirkt, weil nach Auguſtinus Gott der Seele innerlicher iſt als ſie ſich ſelbſt, ſo muß er nach thomiſtiſcher Auffaſſung auch die Lebens- und Willenskraft von innen, von ihrem Grunde aus zur Selbſtbewegung antreiben und in wurzelhafter Weiſe Prinzip ihrer Akte ſein. Speziell liegt nach dieſer Auffaſſung der freien Willensentſcheidung für das Gute ein aktueller, göttlicher Impuls zugrunde, ſo daß die geſchöpfliche Willensentſcheidung in jeder Beziehung nur als Ausführung und Durchführung einer von Gott mitgeteilten Bewegung gelten muß, was bei der Entſcheidung für das Böſe nicht der Fall iſt.

Mit den großen Syſtemen des Thomas und ſeiner Schule müßte der Monismus ſich erſt auseinanderſetzen, ehe er die Behauptung wagt, der Theismus bringe es in ſeinem Denken nicht bis zu einem einheitlichen Grunde der Welt. Aber auch die übrigen theiſtiſchen Syſteme des Chriſtentums halten die Einheitlichkeit des Weltgrundes mit größerer Entſchiedenheit feſt als irgend ein moniſtiſches Syſtem. So ſchreibt der Moliniſt Leſſius in ſeinem Werke de perf. div. 7, 66:

„Dein Gebilde ſind wir und das Werk deiner Hände. Du biſt unſer Schöpfer und Bildner. Was wir ſind, haben, können, haben wir von dir empfangen. Dein iſt alles, der du der Künſtler und Erfinder von allem biſt. Alles haſt du aus dem Nichts gezogen, aus der Tiefe der Finſternis, aus dem Abgrunde des Nichtſeienden. Du haſt es aufgehängt in der Welt des Seins, in dem Lichte deines Antlitzes, damit alles in ſeinen Arten und Formen leuchte für unſeren Geiſt und deine Majeſtät verkünde. Aber weil es durch ſeine eigene Neigung und aus ſich dem Nichts zuſtrebt, aus dem es gezogen iſt, genügt es nicht, daß all das einmal geſchaffen iſt, ſondern es muß fortwährend durch deine Hand gehalten und durch deinen weſenhaften Einfluß erwärmt werden, damit es die Wohltat, die es, als es zu ſein anfing, erhielt, jeden Augenblick neu erhalte. Wie das in der Luft aufgehängte Gewicht beſtändig gehalten werden muß, und, wenn es einen Augenblick losgelaſſen wird, abwärts ſtürzt, ſo muß das All der Geſchöpfe durch deine allmächtige Hand ununterbrochen in ſeinem Sein und ſeiner Natur erhalten werden, und würdeſt du einen Augenblick deine Hand zurückziehen, es würde ſofort in ſein Nichts zuſammenſtürzen und wie ein Schatten vergehen."

Die Relativität der vielheitlichen Erſcheinungswelt gegenüber der Einheitlichkeit der göttlichen Allurſache, des allbeherrſchenden Weltgrundes, könnte gar nicht energiſcher geltend gemacht werden, als es von ſeite des Theismus geſchieht. Der Unterſchied zwiſchen dem Theismus und Monismus liegt erſt in folgendem: Während in der theiſtiſchen Auffaſſung im Weltgrunde die beiden gewaltigen Grundkräfte des Geiſtes, Denken und Wollen, ſich in unlösbarer Einheit verſchlingen, während der göttliche Weltplan der reine Ausdruck des heiligſten, göttlichen Willens iſt, ſind im moniſtiſchen Weltgrund dieſe beiden Grundkräfte unverſöhnlich auseinandergeriſſen, ſoweit nicht die eine oder andere von beiden glattweg geſtrichen wird. Die göttliche Intelligenz iſt bei der Schöpfung der Welt nach der Auffaſſung des konkreten Monismus nicht beteiligt geweſen, ſondern nur der blinde, von keinem Lichtſtrahl erhellte Wille. Indem er

das Gegenteil seines Wollens, die Unseligkeit, erreichte, gibt er dem Denken, der Idee, Anlaß zur Entfaltung. Allein Aufgabe der Idee ist es, sich gegen den Willen zu kehren und seine unselige Schöpfung aufzuheben. Gerade der konkrete Monismus ist es also, der die Welt vom krassesten Dualismus ausgehen, läßt, der sie in der Entwicklung durch den tiefsten Zwist bis auf die Grundfesten ihrer Existenz hinein spaltet und der erst im Endziele die Einheit des Seins gewinnen kann — im Nichts.

Was soll die göttliche *Immanenz* dem Menschengeiste fruchten, wenn der Monismus diesen göttlichen Weltgrund in solcher Weise entblößt und ausgehöhlt hat? Was nützt es dem Menschen, wenn er in seinen Kämpfen und Schmerzen einen solchen Gott in seinem Inneren empfindet, der sich selbst nicht helfen kann und selbst nach Erlösung schreit?

Der christliche Theismus ist die einzige spekulative Grundlage der Persönlichkeit, die vom modernen Empfinden praktisch als kostbarster Kulturschatz hochgehalten und in der Kunst gefeiert, dagegen vom modernen Denken verleugnet wird. Als Hegel die Einheit des Christentums mit seiner Philosophie herstellen wollte, bestimmte er das Wesen des ersteren als Monismus d. h. als Einheit des Göttlichen und Menschlichen, aber in einem, wie er meinte, verschwindenden Punkte, in der *Persönlichkeit Christi*. Die Persönlichkeit verglich schon er mit dem Punkt, also dem Beschränktesten im Raume, während tatsächlich das Wesen der Persönlichkeit in der Innerlichkeit liegt, in der schrankenlosen Anlage für das Wahre und Gute. Wie nun schon Hegel die Gottmenschheitsidee auf die ganze Gattung ausdehnte, so ist auch dem konkreten Monismus die Persönlichkeit, wie Leonh. *Veeh* verkündet, nur die Funktion des Alleinen, die zwar eine gewisse Beständigkeit hat, aber mit der Auflösung der auf sie gerichteten Strahlen des Alleinen wieder verschwindet. Mit Schelling vereinigt er in der Persönlichkeit ein leibliches und geistiges Prinzip. Aber das leibliche ist nur Bild der Atomtätigkeiten, das geistige nur Summationsphänomen der auf die organischen Individuen gerichteten psychischen Funktionen des Allgeistes. Das Ich ist Pseudosubstanz, nur Abbild der Individualseele, die selber nur Bild der *einen* Substanz ist. Die Persönlichkeit ist also Abstraktion einer Abstraktion, Bild eines Bildes, also — nichts, wenn auch der konkrete Monismus ihr als relativ konstanter Tätigkeitsgruppe des Alleinen zu einer reellen Existenz verhelfen will. Ist also die Persönlichkeit auch nach dem konkreten Monismus kein schöpferisches Prinzip, sondern nur das Medium der vom objektiven Logos empfangenen, schöpferischen Ideen, dann ist dem in unserer Zeit, besonders auf religionsgeschichtlichem Boden, wieder zu Ehren gekommenen Prinzip Hegels die Tür geöffnet, wornach die *Faktoren menschlicher Entwicklung lediglich die Ideen sind und die originale Kraft führender Geister keine Rolle spielt*, wornach die Persönlichkeiten nur der Aufwuchs eines jungen Waldes sind, mit Notwendigkeit und Regelmäßigkeit auf großen Flächen zugleich aufgeschossen, und nicht die geheimnisvollen Quellen, die den Strom der Geschichte speisen. Von diesem Standpunkte aus muß für den Monismus immer wieder die Versuchung auftauchen, die geschichtliche Existenz jener Persönlichkeit zu leugnen, aus deren göttlichem Grunde die mächtigste geschichtliche Wirkung hervorgequollen ist.

War ſchon Bruno Bauer, der kritiſche Heroſtratos, in der erſten, und Kalthoff, in der wiedererwachenden hegelianiſchen Ära dieſer Verſuchung erlegen, ſo hatte Hartmann ſo viel Achtung dem geſchärften hiſtoriſchen Sinn der neueren Zeit entgegengebracht, daß die ſchon vor faſt drei Jahrzehnten anonym erſchienene Schrift, in der er einen Anlauf zu dieſem Ziele nimmt, erſt nach ſeinem Tode mit ſeinem Namen unter dem Titel: „Das Chriſtentum des Neuen Teſtamentes" erſcheinen konnte. Hartmann fühlte noch das Bedenkliche eines Schrittes, mit philoſophiſcher Dogmatik in das Gebiet moderner, hiſtoriſcher Kritik einzudringen.

Hartmanns Schüler Drews konnte der Sache des konkreten Monismus kaum einen ſchlimmeren Schaden zufügen als dadurch, daß er auch hierin des Meiſters Wege zu Ende gehen wollte, indem er deſſen Zweifel an der Exiſtenz Jeſu zur Theſis erhob und ſich ſo mit deſſen Methode fröhlich in ein fremdes Gebiet wagte, wo alsbald ſelbſt Forſcher wie Gunkel ihn ſtrenge zurückweiſen mußten. Indem derlei Fragen in Volksverſammlungen ausgetragen werden wollten, iſt zudem die von Drews ſo nachdrücklich erhobene Klage über die populäre Propaganda des naturwiſſenſchaftlichen Monismus gegenſtandslos geworden. Die daraus winkenden Lorbeeren hat übrigens ſchon vor ſieben Jahren der Schriftſteller Tſchirn in Breslau vorweggenommen.

Die Philoſophen vom Fach ſtehen dem moniſtiſchen Tageskampf meiſt zurückhaltend gegenüber. Ja unter den Koryphäen der gegenwärtigen Philoſophie und Kulturgeſchichte macht ſich eine rückläufige Bewegung zum Dualismus oder wenigſtens zum Konformitätsſyſtem oder Relativismus, einem abgeſchwächten Dualismus, geltend (Chamberlain, James, Külpe, Erhardt, Buſſe, Windelband). Auch Naturforſcher ſteuern wieder auf dieſen Standpunkt los, wenn ſie mit Volkmann behaupten, jedes wiſſenſchaftliche Begriffsſyſtem ſei ein durch und durch gegenſeitiges Bezugsſyſtem, welches nach Art eines Gewölbes oder Brückenbogens ſich ſelber trägt. Dieſe Tatſache widerſpreche jedem moniſtiſch vorausgeſetzten Einheitsprinzip, weshalb Volkmann den Monismus überhaupt ein künſtleriſches, kein wiſſenſchaftliches Prinzip nennt.

Der Theismus braucht ſich alſo über die verſtärkte moniſtiſche Propaganda nicht aufzuregen, nachdem dieſe letztere ihre charakteriſtiſche Note darin hat, daß ſie philoſophiſche Probleme, welche ſeit Jahrtauſenden verhandelt wurden, in prinzipienloſer Miſchung auf den großen Markt bringt. Daraus folgt aber nicht, daß das gewaltige Intereſſe, welches der Monismusſtreit in der modernen Zeit erregt, nicht eine Stimmung vorausſetzt, welche der Apologetik des Theismus neue Aufgaben ſetzt. Neben der intellektualiſtiſchen Strömung hat ſich im kirchlichen Leben aller Jahrhunderte als gleichberechtigter Faktor die Myſtik geltend gemacht, das Streben nach intuitiver Erfaſſung des Urgrundes alles Seins und alles Lebens über alle endlichen Formen hinaus. Das Sonnenlied des heiligen Franziskus hat als Weltanſchauungsdokument die Bedeutung einer theologiſchen Summe. In der verſteinerten Muſik der gotiſchen Dome klingen Scholaſtik und Myſtik innig ineinander. Nachdem in unſerer Zeit, und zwar zuerſt in antichriſtlichen Kreiſen, das Intereſſe für die chriſtliche Myſtik des Mittelalters ſich ſo mächtig geregt hat, wird die Apologetik

mehr als bisher auf die Schätze, die hier auf dem ureigensten Gebiete des Theismus liegen, zurückgreifen müssen. Sie wird dann in der Lage sein, zu zeigen, daß der Gedanke der Immanenz, dieser leuchtende Stein in allen monistischen Systemen, allein echt und edel nur im christlichen Gottesideal der Dreieinigkeit liegt. An Vorgängern in dieser wichtigen Arbeit fehlt es dem modernen Apologeten nicht, angefangen von Nikolaus von Cusa bis Linsenmann, um nur zwei Namen zu nennen. Welche Wege hierin zu gehen sind, streng geschieden vom Modernismus, und mag auch mancher einseitige Neuscholastiker himmelweit von der verständnisvollen Duldsamkeit der Fürsten der Hochscholastik gegenüber diesen Wegen entfernt sein, wie man an der neueren Behandlung des edlen Kardinals Cusa sehen kann, diese Frage erscheint einer getrennten Behandlung würdig. Daß nicht bloß der Verstand, sondern auch das Gemüt in der Religion seine Nahrung finde, ist keine neue, aber eine berechtigte Forderung des modernen Geistes.

III. Der Monismus und das moderne wissenschaftliche Weltbild.

Häckel stellte in seiner Schrift „Glaubensbekenntnis eines Naturforschers“ die exorbitante Behauptung auf, daß alle großen Entdeckungen und Fortschritte der Neuzeit Betätigungen oder Bekräftigungen der monistischen Weltanschauung seien. Und ähnlich prägte sein Nachfolger im Vorsitz des Monistenbundes, der Chemiker W. Ostwald in Leipzig, das Programmwort, Monismus und wissenschaftliche Weltanschauung seien ein und dasselbe.

Diese monistische Arroganz ist vielfach zurückgewiesen worden. R. Eucken erklärte, kein großer Geist der Weltgeschichte habe in der Gottesleugnung seine Beruhigung gefunden. Und der Physiker Paul Volkmann in Königsberg konstatierte, daß wir keine einzige Entdeckung der modernen Naturwissenschaft dem Monismus verdanken, daß im Gegenteil die großen chemischen und physikalischen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts die Hauptform des Monismus, den Materialismus zerstört haben. Und er hätte beifügen können, wie schon Kepler von sich erzählte, daß Studien über das theologische Problem der Trinität ihn auf eine der folgenschwersten Entdeckungen aller Zeiten geführt haben.

Ein neuerer Naturforscher und Entdecker, E. v. Cyon, weist in der Vorrede zu seinem Werke „Gott und Wissenschaft“ auf das Wort des Leibniz hin, daß nach Galenus eine Beschreibung der organischen Funktionen ein Hymnus zu Ehren der Gottheit sei. Den Wunsch des Leibniz, daß ein geschickter Arzt diesen Hymnus verfasse, wollte Cyon nach 45jähriger Experimentalforschung, welche die Funktionen der geheimnisvollsten Organe unseres Körpers aufhellte, erfüllen. Die Entdeckung der beiden mathematischen Sinne, die ihm die Lösung des Problems vom Ursprunge unserer Vorstellungen von Raum, Zeit, Zahl und Unendlichkeit zu er-

möglichen schien, war für ihn die letzte Stufe zum Gottesproblem. Dieser Forscher sagt von der Wiedergeburt der Astronomie, Physik und Mathematik im 16. und 17. Jahrhundert:

„Der strahlende Glanz ihrer großartigen Entdeckungen und wissenschaftlichen Schöpfungen erleuchtete die höheren Geister, die ihre wahre Tragweite zu ermessen vermochten, wogegen er die Philosophen und Gelehrten zweiten Ranges nur blendete und die große Masse der Laien und Unwissenden betörte. Die Erkenntnis der unwandelbaren Gesetze, welche die physikalische Welt in unerschütterlicher Ordnung regieren, führte jene erleuchteten Geister zur Anbetung des Weltschöpfers, bestärkte sie in ihrem Gottesglauben und vertiefte sie in ihren religiösen Anschauungen. Auf die Geister zweiten Ranges dagegen machte nur eines Eindruck, der durch diese wunderbare Wiedergeburt verursachte Zusammenbruch der Weltentstehungslehre der großen Philosophen, welche von den Scholastikern des Mittelalters gebilligt worden war. Unfähig, die ungeheure Tragweite der wissenschaftlichen Revolution zu ermessen, hielten sie sich nur an deren negative Resultate und wähnten darin Anlässe genug zu finden, um die göttliche Weltregierung zu verwerfen und sich jeder Verpflichtung gegen den Schöpfer zu entziehen. Die Eitelkeit trat hinzu und so erklärten sie den Menschen als den einzigen Herrn der Welt. Das war der psychologische Ursprung des Skeptizismus und Atheismus zu Beginn des 18. Jahrhunderts."

Eine weitere treffende Bemerkung macht Cyon: „Es entstand allmählich zwischen Philosophie und exakten Wissenschaften eine tiefe Kluft, die im neunzehnten Jahrhundert zur völligen Trennung beider führte, als die staunenswerte Entwicklung der letzteren ihren Gipfel erreichte . . . Durch diese Trennung hat sich die Philosophie von Gott und von der Religion immer mehr entfernt, wogegen die Wissenschaft, in Erkenntnis der Hinfälligkeit einer Metaphysik ohne reale Grundlage und erleuchtet durch die Weite der Perspektiven, welche sich durch ihre täglichen Entdeckungen auf die Unendlichkeit des Alls und die Größe der unwandelbaren Weltgesetze erschlossen, sich der Offenbarungsreligion mehr und mehr näherte."

Letztere Tatsache ist unwiderleglich dargetan durch Cyon selbst und durch Knellers Schrift: „Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft."

Welche Entdeckung hat im modernen Leben gewaltigere Umwälzungen hervorgerufen als die Elektrizität? Wer von uns noch an die alten Straßenbeleuchtungen der Großstädte sich erinnert und jetzt diese Fülle von Licht alle modernen Räume durchfluten sieht; wer erwägt, wie viele Millionen Kräfte dem Menschen aus dem Schoße der Erde zu Hilfe kommen und wie der elektrische Funke in einem Augenblick uns mit den äußersten Grenzen der Erde in Verbindung setzt, der wird diese Großtat der Wissenschaft würdigen, die den Menschen erst zum Könige der Erde gemacht hat. Der Entdecker ist Alessandro Volta, der eines Tages in seinem Laboratorium mit einem Stückchen Silber, Zink und feuchter Wolle den elektrischen Funken entdeckte und die Voltasche Säule konstruierte, das wunderbarste Instrument, das je der Geist eines Menschen

erſonnen. Michael Faraday, der größte Experimentator, den die Welt geſehen, hat die Entdeckung Voltas genial ausgenützt. Er ſchloß ſeine Vorleſungen am Royal-Inſtitut mit einem glänzenden Hymnus auf die Macht Gottes, welcher in jedes Stoffteilchen, in jedes Atom Kräfte gelegt hat, die Sonnen und Welten zuſammenbinden, Kräfte, welche wunderbar wirken in den Schrecken der Feuersbrunſt, im blendenden Aufleuchten des Blitzes, in der gewaltigen Flutwelle des Ozeans, die in täglicher Reiſe den Erdball umkreiſt, in der glänzenden Wolke, dem milden Tau, und wie dieſe Kräfte namentlich durch ihre unendliche Harmonie den Schöpfergott preiſen. Neben dieſen beiden iſt Ampère der dritte Schöpfer der modernen Elektrizität. Cyon ſchildert den lebendigen Gottesglauben dieſer Männer und Kneller ſagt ſehr ſchön: „Die geſchickten Hände, unter welchen zuerſt am Experimentiertiſch die Kräfte der Elektrizität ſich äußerten, haben zum Gebete ſich gefaltet und bei Ampère und Volta ſogar den Roſenkranz nicht verſchmäht" (86). Wir haben hier nur ein beliebiges Beiſpiel herausgegriffen, um den Ausſpruch Oſtwalds über das Verhältnis von Wiſſenſchaft und Monismus zu beleuchten. Cyon hat ohne Zweifel Recht mit der Behauptung, daß das Gleiche für alle übrigen Gebiete der modernen Naturwiſſenſchaft zutrifft: faſt alle Vertreter jenes Aufſchwungs der Naturwiſſenſchaften, welcher mit dem Eintritt der Biologie in den Kreis dieſer Wiſſenſchaften im 19. Jahrhundert zuſammenhängt, waren überzeugte Anhänger des Gottesglaubens.

Gerade auf jenem Gebiete, wo der Monismus am lauteſten gegen den Gottesglauben rief, wo Häckel den auf die Spitze getriebenen Darwinismus als Löſung aller Rätſel verkündet hatte, auf dem der Anthropologie, ziehen ſich die Forſcher wie auf ein internationales Signal von dem prononcierten Monismus zurück. Der Holländer Kohlbrügge einigt ſich mit den deutſchen Biologen Klaatſch, Oskar Hertwig und Otto Hamann in dem Urteil, daß Darwins Anſicht von der Abſtammung des Menſchen widerlegt ſei. Das Werk des Münchener Anthropologen Johannes Ranke „Der Menſch" iſt ein lebendiger Proteſt gegen den Atheismus, und neueſtens ſpricht auch der Anthropologe Branca in Berlin es freimütig aus: „Der Gottesgedanke, der Gedanke an einen geiſtigen Inhalt der Welt, braucht alſo niemand zu hindern, voll und ganz ein Naturforſcher zu ſein und jede alte wie neugefundene naturwiſſenſchaftliche Tatſache oder Konſequenz aus derſelben, ſowie jedes Naturgeſetz als ſelbſtverſtändlich anzuerkennen. Es iſt ein Märchen, daß der Naturforſcher notwendig Atheiſt ſein müßte." (Der Stand unſerer Kenntniſſe vom foſſilen Menſchen 10).

Nun ſagt allerdings der Monismus, mit dem ganzen modernen Weltbilde ſei der Gottesglaube unvereinbar. So hatte ſchon Strauß ausgerufen: „Wir haben einen neuen Himmel und eine neue Erde. Wir wollen auch einen neuen Gott und einen neuen Chriſtus haben!"

Daß das moderne Weltbild durch die Entdeckungen der Naturwiſſenſchaft ein anderes geworden iſt, wollen wir ebenſowenig leugnen als daß die Theologie eine Zeitlang der Meinung war, das antike Weltbild, welches die Scholaſtik übernommen hatte, ſei mehr als der vergängliche Rahmen des Schöpferglaubens. Unſere Erde, die man für den Mittelpunkt der Welt hielt, iſt zu einem winzigen Sternlein im Ozean des

Univerſums geworden und ſchon Bayle glaubte, dadurch ſei das chriſtliche Erlöſungsdogma erſchüttert. Die von Ariſtoteles dem Mittelalter vererbte Aſtronomie hatte angenommen, das Weltgebäude ſetze ſich zuſammen aus mehreren übereinandergeſtülpten Kugelſchalen, und darüber ſei das Empyreum, der Himmel aus Licht und Feuer, in welchem Gott und die Engel wohnen. Als Galilei das Teleſkop erfand, ſchob der blaue Vorhang ſich zurück, die Welt erweiterte ſich wie mit einem Zauberſchlage ins Grenzenloſe. Galilei's Teleſkop vergrößerte ſiebenmal. Im 19. Jahrhundert kamen die Fernrohre Herſchels, welche ſiebentauſendmal vergrößerten. Als man ſie auf das Himmelsgewölbe richtete, war der Geiſt geblendet und überwältigt von den Wundern, die jetzt vor ſeinen Augen ſich zeigten. Was vorher wie eine Schneeflocke am Firmamente erſchien, löſte ſich jetzt auf in Millionen Sterne. Die Ahnungen eines Leibniz gingen in Erfüllung. Im Altertum gebrauchte Heſiod für die Größe des Himmels das berühmte Bild, wenn ein eherner Ambos vom Himmel fiele, müßte er neun Tage rollen, bis er zur Erde käme. Das ganze Altertum ſtaunte dieſes Bild an. Im 19. Jahrhundert aber berechnete Alexander von Humboldt, daß das Licht, welches in einer Sekunde 75 Millionen Meilen zurücklegt, alſo in $^{1}/_{10}$ Sekunde um die Erde raſt, 2 Millionen Jahre braucht, um von gewiſſen Nebelflecken in der äußerſten Sternenſchicht zu uns zu kommen.

Aber die moderne Naturwiſſenſchaft vertiefte das Weltbild noch nach einer anderen Richtung. Die Sterne galten dem griechiſchen Denken als goldene Nägel, eingeſchlagen in den azurblauen Wandteppich des Himmelsgewölbes. Newton, der Fürſt der Aſtronomie, entdeckte die Mechanik des Himmels, die Tatſache, daß die Sterne nach einfachen Grundgeſetzen anmutige, majeſtätiſche, reizende Bewegungen ausführen. In unendlicher Kunſt ſehen wir durch die millionenfach verſchlungenen Reigen zotige Kometen ſich hindurchziehen, ohne daß ſie die gewaltige reizende Quadrille ſtören. Die neuere Aſtronomie hat dann auf Grund der Berechnungen Newtons gefunden, daß die Bewegungen der Sterne nicht bloß unnachahmliche Schönheit und Grazie, ſondern auch Wunder der Mechanik und Geometrie einſchließen, und als in der erſten Neujahrsnacht des 19. Jahrhunderts ein neues Sternlein entdeckt wurde, das ſich am nächſten Tag in den Sonnenſtrahlen verbarg, da trat ein genialer, junger Mathematiker auf, der ſofort mit ſeiner Rechnung das entflohene Sternlein wieder fand (Bougaud).

Als vor Newtons Augen die Pracht der Himmelsmechanik ſich entfaltete, brach er in den Jubelruf des Pſalmiſten aus: „Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre." Der Monismus aber ſagt: „Die Himmel rühmen Newtons und Keplers Ehre". Ja, ein älterer Vertreter des Monismus, Feuerbach, hat das blasphemiſche Wort geprägt: „Seitdem die modernen Fernrohre uns die Tore des unendlichen Sternendomes aufgeriſſen haben, iſt für den alten Gott Wohnungsnot eingetreten." Ein unendlich törichtes Wort. Hatten ſchon die griechiſchen Philoſophen mit Recht geſagt, die Ordnung des Himmels rufe nach einem einzigen Gott, weil jede Ordnung nach einem herrſchenden Geiſte ruft, ſo ruft jetzt der unendliche Sternendom millionenfach nach ſeinem Schöpfer. Jetzt erſt

erſtrahlt das Wort des Buches Job in übermenſchlichem Glanze: „Wo wareſt du, da ich die Erde gründete? Wer hat die Meßſchnur über ſie geſpannt? Wer hat ihren Eckſtein hingeworfen, da alle Gotteskinder jauchzten unter dem Jubel der Morgenſterne?“

Der Monismus beruft ſich auf Laplace, welcher Newton vielfach verbeſſerte. Napoleon ſagte zu ihm: „Ich habe Newton geleſen und darin von Gott gehört. In Ihrem Buche ſteht davon nichts.“ Laplace habe ſtolz erwidert: „Bürger, erſter Konſul, ich bedarf dieſer Hypotheſe nicht.“ Dieſe Legende iſt längſt als Mißverſtändnis aufgehellt. Schon Leibniz hatte an Newton getadelt, daß er nicht die ganze Löſung des Rätſels gefunden. Beim Anblick der unendlichen Sternenbahnen meinte Newton, Gott müſſe durch beſonderes Eingreifen die geſchaffene Ordnung immer wieder verbeſſern. Im Sinne von Leibniz betonte Laplace, die Geſetze der Himmelsbewegung ſeien ſo exakt, daß niemals ein Fehler eintreten könne, welcher ein neues Eingreifen Gottes nötig mache. Es bedarf, ſagte er, ſolcher nachträglicher Eingriffe durch Gott nicht, weil Gottes unendliche Weisheit von Anfang an für alle Fälle vorgeſorgt hat. Laplace hat bei ſeinem Tode die Sterbſakramente empfangen, ein Beweis, daß er gottesgläubig war.

Aber nicht bloß der Himmel, ſondern auch die Erde bot dem modernen Menſchen ein neues, überraſchendes Bild und ſchien eine andere Schöpfungsgeſchichte zu erzählen als die Bibel. Stumm und träge ſchien bisher die Erde dazuliegen und nun enthüllte ſie ſich der Geologie als eine Maſchine, die fortwährend in allen Teilen in Bewegung war. Bisher hatte man geglaubt, nur Gott ſei ewig, und jetzt ſchien die Welt es zu ſein. Es zeigte ſich, daß die Felsmaſſen der Gebirge nicht immer ſo ruhig dageſtanden ſind, ſondern in ewiger Bewegung waren, ſo zwar, daß, was einſt auf dem tiefſten Meeresgrunde war, den Gipfel der heutigen Gebirge bildet. Die Granitarten, welche heute die höchſten Spitzen des Montblanc und Monteroſa bilden, waren einſt auf dem Meeresgrunde und werden, von den Gletſchern zerfeilt und zernagt, wieder dorthin geſchwemmt. Die Geologie in ihren Kindheitstagen glaubte mit Cuvier die gewaltigen Maſſen übereinander gehäufter zerſtörter Kontinente nur durch Annahme von gewaltigen Kataſtrophen, vulkaniſchen Ausbrüchen, Waſſerfluten erklären zu können. Die Schule Lyells entdeckte, daß nichts anderes zur Erklärung notwendig ſei als was noch täglich geſchieht: ſtill und langſam wandern Fels und Meer und hebt ſich der Meeresboden wieder zum Himmel empor. Langſam mahlen auch hier Gottes Mühlen. Das Geſetz der Zirkulation der Felſen bezeichnet eine mit Millionen von Jahren rechnende Entwicklung. Um von der Ewigkeit einen Begriff zu geben, hatte die Volkslegende tiefe Gleichniſſe erſonnen: ein Vöglein kommt alle hundert Jahre zu einem großen Berg und wetzt dort ſein Schnäblein, und wenn dadurch der ganze Berg abgetragen iſt, dann iſt die erſte Sekunde der Ewigkeit vorbei. Dieſes Gleichnis iſt beinahe zur Wahrheit geworden in den Hypotheſen der modernen Geologie über die Oberfläche der Erde, die langſam in die höchſten Gebirgshöhen ſich erhob und ebenſo ſich in die tiefſten Meeresgründe geſenkt hat durch die erodierende Kraft der Atmoſphäre und die aufbauende des Feuers.

So erſtreckt die Geſchichte der Erde ſich vielleicht über Millionen von Jahren. Überall im Schoße der Erde zeigen ſich Reſte uralten, gewaltigen, längſt vergangenen Lebens. Und ſo iſt es auch in der Tiefe des Himmelsraumes. Die Sterne galten der helleniſchen Weisheit als unveränderlich. Die moderne Wiſſenſchaft hat in ihnen ein ähnliches Meer von Lebensprozeſſen entdeckt; ganze Welten ſinken durch Gluthitze ins Grab und neue Sonnenſyſteme entſtehen aus dem Nebelmeere, aber alles langſam in ruheloſer Veränderung.

Man hatte an der Enträtſelung der Erdrinde und ihrer foſſilen Überreſte die zwei Hebel entdeckt, mit denen die Natur ihre großen Werke ſchafft, unermeßlich große Zeiträume und unermeßlich kleine Schritte. Feſter als die Alpenketten ſtanden im alten Denken die Formen, in denen das Feinſte und Wunderbarſte in der Natur ſich auswirkt, das Leben. Dieſe Formen ſchienen geheiligt dadurch, daß die Bibel ſie Arten nennt und erzählt, wie Gott ſie einzeln geſchaffen. Ariſtoteles, der größte Denker des Altertums, meinte, ſie ſeien ewig. Auch dieſe geheimnisvollen Weſen ſollte der moderne Geiſt in Fluß bringen. Darwin ſagte: Wenn ſchon der menſchliche Gärtner auf engem Raum die kümmerliche Blume des Feldes bis zur ſatten Pracht der königlichen Ziergärten und zur Farbenglut alpiner Blumen emporziehen kann, warum ſoll die Natur auf ihrem unermeßlichen Schauplatz und mit dem endloſen Reichtum ihrer Mittel nicht Höheres in der Abſtufung des Lebens vermögen? Keine Entdeckung der Wiſſenſchaft ſchien ſo gegen den Gottesglauben zu ſprechen wie dieſe. Hocherfreut rief der alte Hegelianer Strauß aus: „Wir Philoſophen wollten immer hinaus. Darwin erſt hat uns gezeigt, wo der Zimmermann das Loch hinausgemacht hat."

Wie es nun auch mit Darwins Lehre im engeren Sinne ſtehen möge, eines iſt gewiß, die moderne Wiſſenſchaft hat in der Welt des Lebens eine Unermeßlichkeit der Variationen entdeckt, welcher gegenüber jene von Raum und Zeit zurücktreten muß. „Wer bewundert nicht, ruft ein gläubiger Naturforſcher, P. Angelo Secchi, aus, die endloſe Reihe von lebendigen Weſen in den beiden organiſchen Reichen, insbeſondere jene herrliche Mannigfaltigkeit von Pflanzen, die mit all ihren unter einander verwandten Geſchlechtern jenes gewaltige Netz von Weſen hervorbringen, welches die Schöpfung mit einem ſo bunten Gewande bekleidet? Und dieſe ganze Mannigfaltigkeit geht wunderbarerweiſe aus ganz kleinen Variationen in den untergeordneten Organen weniger Grundtypen hervor." (Größe der Schöpfung 36.) Und inmitten dieſer Mannigfaltigkeit bleibt nur eines konſtant, ſagt Secchi weiter, das *Streben nach einem Ziele*, das dieſe Welt des Lebens beherrſcht. Welcher Theorie man auch bei dem Geſetze der Veränderung in den anorganiſchen Körpern folgen mag, niemand kann, ohne ſeine Vernunft zu verleugnen, in dieſem Reich des Lebens einen anordnenden *Willen* entbehren, eine vom reinen Stoff und der reinen mechaniſchen Bewegung verſchiedene Urſache leugnen. Denn wer Organismus ſagt, ſpricht von Zweckſetzung, und dieſe kann nicht vom bildenden Stoffe allein, ſondern nur von dem ordnenden Verſtande ausgehen, mit einem Worte, ſie kommt vom Geiſte und in letzter Linie von jenem höchſten Geiſte, der Gott iſt (37).

Der wissenschaftliche Kampf eines halben Jahrhunderts um den Darwinismus im engeren Sinne darf schon heute als gegen den letzteren entschieden gelten. Aber gesetzt den Fall, in ferner Zukunft gelinge es der Entwicklungslehre, den Schlüssel zu finden und statt der Zuchtwahl und des Kampfes ein anderes Prinzip zu zeigen, aus dem alles Leben allmählich sich emporentwickelt hat, würde dann Gott entthront und der Zufall an Stelle Gottes gesetzt werden? Schon Augustinus hat angenommen, daß die eigentliche Schöpfermacht Gottes auf ein einziges Ding sich erstreckte, auf ein wunderbares Samenkorn, semen coeli et terrae, das ungeheuere Urwunder, von dem auch Leibniz sprach. „Zusammen, unentwickelt hat Gott die Jahrhunderte erschaffen," sagt Augustin und ist sich auch ohne die gewaltigen Perspektiven der Naturwissenschaft bewußt, daß Gott damit erst recht in unermeßlichen Fluten von Licht erstrahlen muß, wenn er in einem Augenblick vorschauend die Gesetze schuf, nach welchen in Jahrmillionen das Leben aus dem Staube emporstieg, bis es fähig wurde, das Licht des Geistes aus der Schöpferhand Gottes zu empfangen. Gleichwie der unermeßliche Sternendom des modernen Weltbildes dem religiösen Gemüte nicht innerlich fremder ist als die armselige alte Vorstellung von der schwimmenden Erdscheibe unter dem niedrigen Dache des Firmamentes, so stehen wir angesichts der wirklichen Errungenschaften der Entwicklungslehre erst recht in Bewunderung der Gottheit vor dem märchenhaften Glanze der Natur.

Eines ruft uns das moderne Weltbild mit millionenfältiger Sprache zu aus den Höhen des Himmels und den Tiefen der Erde: Die Welt kann nicht aus Zufall entstanden sein! Laplace hat berechnet, die Wahrscheinlichkeit, daß das Planetensystem aus Zufall entstanden ist, sei 1 : 537000000. Und Wundt sagt: Wie viel müßte man noch Nullen anhängen, wenn man das Wunder eines organischen Wesens aus Zufall entstanden denken wollte?

Damit ist die Grundanschauung des Monismus in seiner modernen Gestalt widerlegt. Die moderne Naturwissenschaft hat ein Meer von Zweckmäßigkeit, von Verstand und Mathematik in der Natur aufgedeckt. Wenn der moderne Forscher, wo er auf einsamer Insel eine behauene Steinplatte findet, auf intelligente Bewohner schließt, so muß er von der unendlichen Weisheit der Weltordnung auf die wunderbare Hand des lebendigen Gottes schließen; und das haben im Gegensatz zu den Monisten alle jene Entdeckergenies getan, deren Geisteslicht über Jahrtausende hinstrahlt.

Die Triumphe der Naturwissenschaft haben uns gezeigt, daß die Welt schön und groß und gewaltig ist; aber eines haben sie nicht gezeigt, daß sie ewig ist, daß sie Gott ist. Eine der berühmten Entdeckungen der modernen Physik, die Wärmelehre von Clausius, sagt in ihrem zweiten Satze, daß beim Umsatz der Kraft im Weltprozeß Kraft und Wärme verloren gehen. Dieser Satz ist der Tod des Monismus. Darum wird er von Häckel schlankweg geleugnet. Denn das ist nach Nietzsche das Recht der „fröhlichen Wissenschaft". Der Satz beweist, daß der Weltprozeß ein Ende nehmen wird. Also hat er einen Anfang genommen. Also ist er nicht ewig. Auf einem Bilde „Weltentod" hängt die Sonne wie ein

glutroter Ballen am fahlen Horizont. Eine Menschengruppe, in Mäntel gehüllt, kauert frierend um einen Baum. Professor Plaßmann bemerkt dazu, es werde ja einmal die Wärme ausgehen. Man könne vielleicht auf ein paar Jahrhunderte die Sache retten, wenn man nach Erschöpfung aller Kohlenlager der Erde die Sonnenwärme des Sommers auf Akkumulatoren ziehe und den Erdball mit Bergen davor bedecke, oder wenn man die Flutwelle, dieses ungeheuer noch brachliegende Kapital, heranziehe. Aber das Ende wird sicher kommen. Das kirchliche Dogma lehrt den Weltuntergang, aber nachher einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der Monismus müßte in diesem Weltuntergang mit Hartmann, der ihn in der ersten Auflage seiner Philosophie des Unbewußten mit christlichen Farben schildert, das Ende aller Dinge sehen.

P. Angelo Secchi schließt seine Betrachtungen über die Größe der Schöpfung: „Wir nehmen im Raume weder dem Großen noch dem Kleinen nach eine Grenze wahr. In der Zeit sehen wir weder eine Spur vom Anfang der Dinge noch auch wissen wir, wann sie ihr Ende erreichen werden. Der Ursprung der Dinge, wie ihn die Wissenschaft andeutet, bleibt für uns ein Geheimnis, ein Geheimnis ihre Entwicklung, ihr Ende. Um uns zu verständigen, nennen wir diese Ursachen aus Uereinkommen Kräfte. Diese Kräfte hatten, welches immer ihr Wesen sein mag, einen Anfang. Aus sich selbst konnten sie ihn nicht haben. Also hatten sie ihn von außen, d. h. sie erhielten ihn von dem allein Seienden, von ihm, der allein ist aus eigener Kraft und Notwendigkeit. Es wird unseren Kräften niemals gelingen, außerhalb dieses Prinzips irgend etwas zu erkennen. Unsere Wissenschaft ist, wenn sie von ihm absieht, nicht im Stande, den Ursprung der Dinge und ihren Zweck zu erklären. Wir müssen in dieser fortlaufenden Kette durchaus bis zu jenem ersten Ringe zurückgehen, der am Throne Gottes befestigt ist.“ (291).

Häckel hätte sich also nicht wundern sollen, daß Virchow und Reymond, W. Wundt und Karl Ernst von Bär in ihren Jugendschriften mit dem Monismus begonnen und auf der Höhe ihres Weltruhmes wieder an den Gottesglauben sich angenähert haben, oder daß man Helmholtz unter dem Geläute der christlichen Glocken in Berlin zu Grabe trug. Vielmehr hatte der Physiker Paul Volkmann in Königsberg Anlaß zur Verwunderung, daß monistische Naturforscher, welche auf ihrem engeren Fachgebiete exakt arbeiten müssen, aller Willkür die Zügel schießen lassen, wenn sie über die höchsten und letzten Fragen zu sprechen beginnen. Hat doch Leibniz, der wie kein zweiter als Fürst der Wissenschaft auf den Zinnen der Neuzeit steht und zu den großen Universalgenies aller Zeiten gehört, das schöne Wort gesprochen, jeder Fortschritt der Naturwissenschaft sei ein Hymnus auf die göttliche Allmacht, und so viel jemand von den Wundern der Natur erforscht, ebensoviele Bilder der göttlichen Majestät trage er in seinem Inneren.

Andererseits wird die Theologie aus der Vergangenheit die Lehre ziehen, daß sie nicht den Buchstaben der Heiligen Schrift preßt, um der Wissenschaft Wege zu weisen. Nicht die Früchte jahrhundertelanger wissenschaftlicher Arbeit will die Bibel der Menschheit in den Schoß schütten.

Am allerwenigsten besteht eine Veranlassung, der Wissenschaft jene Zeiträume zu entziehen, die sie zu ihren Hypothesen bedarf. Denn tausend Jahre sind vor Gott wie ein Tag. Die Monisten aber sollen ihrerseits das Wort Secchis bedenken: „Man verlacht in der Genesis die Figur eines Gottes, der arbeitet, ausruht und in der Mittagskühle des Paradieses lustwandelt. Die Toren begreifen nicht, daß jene Redewendungen nur die ehrwürdige Spur einer bildlichen Ausdrucksweise sind, welche einem rohen Volke die erhabensten Wahrheiten und den Ursprung der Dinge zum Verständnis bringen sollte, weil eine tiefere Sprache unverstanden geblieben wäre. Sie vergessen, daß, als es sich darum handelte, die Idee der Gottheit einer mit allen Feinheiten der ägyptischen Kultur vertrauten Person zu erklären, die erhabenste Redeweise in Anwendung kam, die je den Ausdruck des Gedankens formuliert hat: Ich bin der Seiende. Der da ist, sendet mich zu euch. Exod. 3, 14.“ (28).

Über den modernen Monismus als Massenerscheinung macht R. Eucken in seiner Schrift „Geistige Strömungen der Gegenwart“ (203) folgende treffende Bemerkung: „Der ausschließliche Herrscheranspruch der Naturwissenschaften gefährdet heute das Gleichgewicht des Geisteslebens. Diesen Anspruch aber erheben weniger die Naturwissenschaften selbst als ihre Umbiegung in Philosophie, wie sie im Naturalismus und Monismus vorliegt. Dabei erreicht der Monismus nicht einmal das, was ihm als die Hauptsache gilt, die Einheit der Gedankenwelt. Seine Begriffe und Lehren folgen der Natur in der Fassung der mechanischen Denkart. Das All wird dadurch ein Reich bloßer und blinder Tatsächlichkeit, das kein Handeln, sondern nur ein Geschehen, keinen inneren Forttrieb, sondern nur eine Aufspeicherung, keine wahrhafte Einheit, sondern nur eine Zusammensetzung kennt. Eine konsequente Denkweise müßte alle Inhalte und Werte entfernen. Sie hätte auch für Wahrheit und Wissenschaft keinen Platz. Wir müßten ruhig und urteilslos das Weltgeschehen über uns ergehen lassen, dessen strenggebundenes Stück wir hier werden. Statt dessen ist der Monismus in einem eifrigen Kampfe um die Wahrheit begriffen und von freudiger Hoffnung auf einen Fortschritt der Menschheit beseelt. Er bewahrt in der Gestaltung des Menschenlebens die alten Ideale des Guten und Wahren. Er schöpft den Haupttrieb seines wissenschaftlichen Strebens aus der Überzeugung, dadurch mehr Wahrheit und mehr Vernunft in das menschliche Dasein zu bringen, kurz, er wandelt hier ganz die Wege des Idealismus. Kann man aber ohne einen schroffen Dualismus Materialist in der Weltanschauung und Idealist im Handeln sein? Solcher Widerspruch macht dem Herzen seiner Vertreter alle Ehre. Aber für die Schärfe der Gedankenarbeit ist es kein besonderes Zeugnis, wenn der Monist an dem entscheidenden Hauptpunkt der Lebensgestaltung sich als einen schroffen Idealisten herausstellt.“

Eucken rechnet es seinem Kollegen Häckel zu hohem Verdienste an, daß er die darwinische Bewegung zum Durchbruch gebracht habe. Allein Häckel hat dann auf den Zinnen des Darwinismus die „goldene Regel“ d. h. das Gebot der Liebe aufgepflanzt, während das Prinzip des Fortschritts nach Darwin Kampf ums Dasein ist. Was eine Frucht des Kreuzes von Golgotha ist, wird von Häckel für den Naturalismus in Anspruch ge-

nommen, nachdem längst Nietzsche die Ethik des Darwinismus mit feurigen Farben an den Himmel geschrieben hatte. Das neue Weltbild feiert der Monismus; allein mit seinen ethischen Idealen steht er, soweit er sie für kulturförderlich hält, noch mitten im alten christlichen Weltbild. Es fehlt ihm, mit Nietzsche zu sprechen, der Schwamm, um die Sonne am Himmel unserer Kultur auszulöschen. Erst in den letzten Jahren wurde der Monismus von Max Steiner u. a. auf den ungeheuren Widerspruch aufmerksam gemacht: er will Gott vom Thron stoßen und doch in der Hauptsache die Gebote Gottes für die Kultur retten. Er weiß, daß alles zusammenstürzt, wenn man die christlichen Werte aus unserer Gesellschaft entfernen würde. Die Menschheit, so bezeugt ein moderner Geist, hat nur Einen Christus, nur wenige seiner Worte, aber in den kleinen Kristallen schimmert farbig alle edle Menschlichkeit und Göttlichkeit. Mit dem liebevollen Hauche seines Mundes ist er den Jahrtausenden persönlich gegenwärtig und, was er sagte, überdauert die trübe Rede aller Kinder der Natur.

17. Der Modernismus.

I. Die Enzyklika „Pascendi“ im Lichte der philosophischen Entwicklung in Deutschland.[1]

Die spekulative Grundlage des „Modernismus“ wird in der Enzyklika in folgenden wesentlichen Zügen skizziert: Der menschliche Verstand ist streng in den Kreis der Erscheinungen eingeschlossen und vermag sich nicht zu Gott zu erheben, was man Agnostizismus nennt. Die natürliche Theologie und die Beweggründe für die Glaubwürdigkeit der äußeren Offenbarung sind veraltete und entwertete Reste eines überwundenen Systems, des Intellektualismus. Die Religion ist ein Teil des menschlichen Lebens und muß, nachdem eine äußere Einwirkung d. h. übernatürliche Kausalität nicht anerkannt wird, restlos aus dem Menschen selbst erklärt werden, was man Immanentismus nennt. Wie entsteht nun der Glaube an Gott? Nicht immer, sondern erst auf einer höheren Stufe der Kulturentwicklung entsteht die Religion, eine Empfindung des Göttlichen, die aus dem Bedürfnis des Göttlichen entspringt. Der Sitz dieser Empfindung ist nicht das Selbstbewußtsein, sondern ein „Unterbewußtsein“, subconscientia. Sein Ausgangspunkt ist verborgen und der menschlichen Erkenntnis entzogen. Im Gemüt entsteht also spontan, ohne Verstandesreflexion, ein Gefühl, das als Gegenstand und innersten Grund zugleich Gott enthält. Dieses Gefühl ist objektiv genommen die Offenbarung, subjektiv genommen der Glaube.

[1]) Hochland 1907/08.

In dieſer Empfindung iſt die erſte und letzte Begründung alles deſſen zu ſuchen, was irgendje in einer Religionsform war oder ſein wird. Alle Religionen, auch die chriſtlichen, auch die katholiſche, ſind nur Blüten dieſes Gefühls. Die Wiege des Chriſtentums iſt das Bewußtſein Jeſu Chriſti, des ewig unerreichbaren, religiöſen Genies. In jenem Menſchen Jeſus iſt die Religion, wie in uns auch, eine ſpontane Wirkung der Natur.

Das Gefühl des Göttlichen iſt an ſich dunkel und unbeſtimmt. Jetzt kommt der Verſtand und beſtrahlt mit ſeinem Lichte dieſes Gefühl. Er iſt wie ein Maler, der auf alter Leinwand die verwiſchten Linien der Zeichnung findet und auffriſcht. Dieſe Arbeit des Verſtandes kennt zwei Etappen: eine primitive, in welcher der Verſtand ſpontan einen volkstümlichen Ausdruck für das Gefühl findet, und eine höhere, in welcher der Verſtand mit Überlegung und Studium ſeine primitiven Gedanken bearbeitet und die primitiven Formeln durch gründlichere und beſtimmtere erſetzt. Der Niederſchlag dieſer zweiten Arbeit ſind die definierten kirchlichen Dogmen. Die Dogmen ſind nur ein unvollkommener Ausdruck der Wahrheit (Symbole); ſie ſind andererſeits nur rein inſtrumentale Hilfsmittel (Inſtrumente), alſo nicht unentbehrlich und unerſetzlich. Als Symbole und Inſtrumente müſſen ſie ſich der Bildungsſtufe des Menſchen anpaſſen und ſind alſo veränderlich. Ja in der Veränderlichkeit liegt ihr Weſen. Sie haben nur Wert als Hülſen, als Träger des religiöſen Gefühls, zunächſt des urſprünglichen, dann auch des höher entwickelten, weshalb die Arbeit ihrer Fortbildung nur unter dem Druck des Herzens geſchehen darf. Verlieren ſie die Anpaſſung an die religiöſen Gefühle, werden ſie nicht mehr von letzteren belebt und durchwaltet, dann müſſen ſie aufgegeben werden; denn dann ſind ſie leere, hohle, unfruchtbare Formeln, aus denen das religiöſe Leben entwichen iſt, oder, wie wir ſagen würden, ausgeblaſene Eier. Die Philoſophie erreicht Gottes Daſein mit ihren Schlußfolgerungen nicht und kümmert ſich darum nicht. Dagegen erreicht der Menſch Gottes Weſenheit durch eine Intuition des Herzens, durch Erfahrung, durch Erleben. Alle Religionen ſind von dieſem Standpunkte aus wahr; weil alle auf religiöſer Erfahrung beruhen. Die katholiſche Religion könne höchſtens den Vorzug größerer Lebendigkeit des Gefühls beanſpruchen oder größerer Homogenität mit dem Urchriſtentum.

Die Tradition iſt die Fortpflanzung der individuellen, religiöſen Erfahrung durch das Mittel und die ſuggeſtive Kraft der vom Verſtand gebildeten Formel, eine Fortpflanzung von Volk zu Volk, von Geſchlecht zu Geſchlecht. Solange iſt die Religion wahr, als ſie lebendig iſt. Leben und Wahrheit iſt dasſelbe.

Die Wiſſenſchaft und der Glaube können nicht in Konflikt kommen, weil ſie zwei verſchiedene Häuſer haben. Verlaſſen ſie dieſelben nicht, ſo können ſie ſich nicht begegnen. Die Wiſſenſchaft geht auf das Phänomen, der Glaube auf das Unerforſchliche. Die Wiſſenſchaft verneint das Göttliche an Chriſtus, der Glaube bejaht es. Das ſei kein Widerſpruch; denn die Wiſſenſchaft handle von der hiſtoriſchen Erſcheinung, der Glaube von der religiös-verklärten hiſtoriſchen Erſcheinung.

Nichts deſtoweniger hängt der Glaube in dreifacher Beziehung vom Wiſſen ab: die religiöſen Tatſachen als geſchichtliche Tatſachen unterſtehen ſeiner Kontrolle; die Idee Gottes unterſteht der Vernunft; endlich müſſe die Einheit der Weltanſchauung immer zu Gunſten der Wiſſenſchaft hergeſtellt werden.

Wir haben hier nur die philoſophiſchen Prinzipien des ‚Modernismus' herausgehoben, der in der Enzyklika geſchildert wird. Wir laſſen die Ausführungen über die moderniſtiſche „Kritik" beiſeite. Uns intereſſiert hier nur die philoſophiſch ſpekulative Grundlage deſſen, was die Enzyklika als Modernismus verwirft. Wie ſtellt ſich die deutſche Geiſtesentwicklung zu dieſem Syſtem?

Es iſt für jeden Kenner der modern-philoſophiſchen Entwicklung ein Vergnügen, wahrzunehmen, mit welcher Akribie das im päpſtlichen Schreiben mit klaſſiſcher Konziſion entworfene Gedankenbild nicht zwar an einer, aber an verſchiedenen Stellen jener Entwicklung ſich einrücken läßt. Wir haben hier als Ausgangspunkt den philoſophiſchen Kritizismus oder tranſzendentalen Idealismus Kants. Die Enzyklika ſchildert den Agnoſtizismus als vollendeten Phänomenalismus, der auch unſer eigenes Subjekt nur als Erſcheinung anerkennen will, der um ſo mehr die Welt der Objekte in weſenloſen Schein auflöſt, in eine in der Luft ſchwebende Kette von Vorſtellungen ohne Vorſtellenden; als abſoluten Illuſionismus, der die Möglichkeit der Erkenntnis nur dadurch retten zu können glaubt, daß er alle ihre Stützen in das Subjekt hineinverſenkt, aber auch dieſem noch den Boden unter den Füßen wegzieht, indem er ſelbſt den Begriff des Seins als einen rein ſubjektiven erklärt.

Auf der anderen Seite wiſſen wir ganz genau, von wem das in der Enzyklika gebrauchte Bild vom getrennten Haushalte ſtammt, den Philoſophie und Religion führen müßten, um einander nicht zu begegnen: es iſt Schleiermacher, der in ſeiner Glaubenslehre (1821) den berühmten, „luftigen Pavillon" für die Theologie erbaute, indem er dieſelbe dem Reiche des Wiſſens entzog und in das Gemüt, in die tiefſte Region des Seelenlebens verlegte; die Religion ſollte vermöge dieſer ihrer Wurzel das Geiſtesleben mit all ſeinen Blüten organiſch hervorbringen, ſelbſt aber kein Wiſſen, ſondern nur Beſchreibung unſeres edelſten Innenlebens ſein. Dem eigentlichen Wiſſen bleibe Gott ewig unerreichbar; nur inſofern haben wir von Gott einen Begriff, als wir Gott ſind. Der Keim des Gedankens von dem getrennten Haushalt der Theologie findet ſich übrigens ſchon bei Leſſing. Angeekelt von den zu einer geiſtigen Epidemie ausgearteten Verſuchen, zwiſchen Chriſtentum und modernem Denken eine Vermittlung in einer charakterloſen Schwebetheologie zu ſuchen, meinte er, eine Harmonie zwiſchen Wiſſen und Glauben habe es nur geben können, ſo lang die Kirche das Denken wie einen Embryo im Mutterleibe trug. Kaum war das Kind geboren, mußte die Entzweiung kommen. Allein darüber ſolle der Chriſt ſich nicht beunruhigen, weil er die religiöſe Wahrheit fühle. Wenn der Paralytikus die wohltätigen Schläge des elektriſchen Funkens erfahre, was kümmere es ihn, ob Nollet oder Franklin oder keiner von beiden recht habe?

Das Wort vom getrennten Haushalte erwies ſich ſofort als unſtichhaltig. Zwar ſuchte Schleiermacher eine rein ſäuberliche Trennung von Gefühl und Wiſſen durchzuführen. Das Dogma von den Engeln ward verworfen; aber das Gefühl ſoll uns Gottes wohltätige Allgegenwart verſichern. Chriſti übernatürliche Erzeugung ward verworfen, aber ſeine Sündeloſigkeit ſollen wir empfinden. Schleiermacher machte als Grundſatz geltend, daß die dogmatiſchen Sätze, ſoweit ſie pſychologiſche oder hiſtoriſche Tatſachen betreffen, uns unverwickelt ſollen laſſen mit der Wiſſenſchaft. Er hat nach dem Ausdruck von Strauß Chriſtentum und Spinozismus zum Behufe der Miſchung ſo fein pulveriſiert, daß ein ſcharfes Auge dazu gehört, die vermiſchten Beſtandteile zu unterſcheiden, was freilich das Haupt der Tübinger Schule, F. Ch. v. Baur, dahin deutete, Schleiermacher verſtehe, um die Wahrheit einen Schleier zu machen. Das innerlich Inkonſequente ſeines Standpunktes trat alsbald deutlich in der Schule Schleiermachers hervor, über welche in philoſophiſchen Kreiſen das Urteil ſich bildete, bei manchen ſei die Einigung des chriſtlichen und des modernen Elements nur die eines durcheinander gerüttelten Öles und Waſſers, die nur ſolange vermiſcht erſcheinen, als das Rütteln dauert, während noch andere und zum Teil nicht unberühmte Dogmatiken (das Bild ſei nicht unedler als die Sache ſelbſt) einer Wurſtmaſſe gleichen, in der etwa die orthodoxe Kirchenlehre das Fleiſch, Schleiermacherſche Gedanken den Speck und Hegelſche Philoſopheme das Gewürz darſtellen. Treffend faßt Strauß das Urteil der philoſophiſchen Kreiſe über die neue Gefühlstheologie gegenüber dem alten Supranaturalismus und Intellektualismus in dem bekannten Bilde zuſammen:

„Statt des weitläufigen alten Schloſſes mit ſeinen Verließen und Türmen, ſeinen Sälen und Korridoren, in deſſen verſchwenderiſchen und doch unzweckmäßigen Räumen man ſich täglich weniger behagte und in dem man einen Flügel nach dem anderen als baufällig hatte räumen und dem Verfall preisgeben müſſen, ſtand jetzt ein neuer Pavillon zu Dienſten, im modernen Stile gebaut, und ebenſo elegant als wohnlich eingerichtet. Kein Wunder, daß das alte Rattenneſt, wie es der Undank nun nannte, von ſeinen ſämtlichen Bewohnern verlaſſen wurde und alles ſich in den neuen Bau herüberzog. Den leichten Bau des letzteren, ſeine dünnen Wände und Böden, wollte niemand bemerken, bis man jetzt an allen Ecken und Enden die Ritzen und Schäden ſieht, welche das neue Kartenhäuschen ſeiner Auflöſung mit einer Schnelligkeit entgegenführen werden, die manche ſeiner jetzigen Bewohner nötigen dürfte, ſich wieder in den Trümmern der alten Steinmaſſe anzuſiedeln."

Die Theſis von dem getrennten Haushalt der Theologie und Philoſophie fand nur von einer Seite her Anerkennung, vom linken Flügel der Hegelſchen Schule, als deren typiſcher Sprecher hier Ludwig Feuerbach gelten mag. In der Theologie, ſagt dieſer, bewegt ſich die Sonne (das Abſolute) um die Erde (den Menſchen), in der Philoſophie die Erde um die Sonne. Beide Auffaſſungen ſind innerlich unvereinbar. Das Fundament der Philoſophie iſt die Natur der Sache, das der Theologie die Bedürfniſſe des Subjekts. Sie macht ſich einen Gott, wie ſie einen braucht oder vielmehr wünſcht. Was das Gemüt fordert, das zu ge-

währen hat die Phantaſie reiche Mittel. Feuerbach alſo verſteht unter dem Gemüt den Sitʒ der endlichen Bedürfniſſe und Wünſche des Menſchen, das eigenwillige Herz, das ſein Geſetʒ zum Geſetʒ der Welt machen möchte, dem, etwas als Wahrheit aufzuſtellen, Grundes genug iſt, daß es ihm wohltut. Die Vorſtellung des Wunders, des eigentlichen Weſens der Religion, ſei das Geſetʒ des Herzens, wie es im Widerſpruch mit dem wirklichen Weltgeſetʒ ſich Wirklichkeit gibt. Die Dogmen der Theologie ſeien unbegreiflich; die Philoſophie könne nicht die Aufgabe haben, deren Wahrheit, ſondern nur deren Urſprung im Weſen des Menſchen nachzuweiſen.

Auf dieſen Standpunkt konnte natürlich die Theologie keinen Augenblick ſich ſtellen, wiewohl er im Grunde genommen die einzige, konſequente Möglichkeit des getrennten Haushaltes darſtellte. Sie folgte darum Hegel ſelbſt und dem rechten Flügel ſeiner Schule und hob insgeheim den doppelten Haushalt wieder auf. Es handelt ſich hier um jene Richtung, welche den ſtereotypen Namen „ſpekulative Theologie“ ſich erworben hat. Hegel wollte von einer Auseinanderſetʒung der beiden Grundkräfte der Seele nichts wiſſen. Er überwies zwar die Theologie dem Gefühl und die Philoſophie dem Verſtande. Allein er machte erſtere ganz genau, wie es auch der Ausdruck subconscientia der Enzyklika andeutet, zur organiſchen Wurzel der letʒteren. Er ſah im Gefühl den dunklen Drang des Geiſtes, welcher, der reinen, farbloſen Selbſtanſchauung noch nicht fähig, ſich eine Reihe bunter Bilder ſchafft, unter denen er ſein eigenes Weſen ahnend durchempfindet, der ſich erſt in den Lebensläufen eines Oſiris, einer Perſephone, weiterhin eines Chriſtus, gegenſtändlich wird, ehe er ſich unmittelbar als Ich-Ich erkennt. Auch in den Boden des Gefühls iſt ſchon der Same der Vernunft geſtreut. Man muß die ganze Hegelſche Grundanſchauung ſich gegenwärtig halten, um die Art und Weiſe zu verſtehen, wie er die Schleiermacherſche Religionsauffaſſung umgebildet hat. Nach Hegel bedarf Gott des Menſchen, um Geiſt zu werden. In der langen Periode der erſten Erdbildung hat er als blinde Naturmacht ſich entfaltet; mit der Entſtehung des Menſchengeſchlechtes hat das erſte dunkle Bewußtſein ihm gedämmert, das volle Licht der reinen Selbſterkenntnis iſt in der neueſten Philoſophie ihm aufgegangen. Ähnlich behauptete Schelling in der älteren Periode, im Alten Teſtament habe Gott als zorniger und eifriger Gott ſich mehr verborgen als geoffenbart, im Neuen Teſtament erſt habe er ſtatt der phyſiſchen geiſtige Eigenſchaften gezeigt und in der Zukunft, wenn das Schickſal ſich zur Vorſehung verklären werde, werde Gott erſt ſein.

Von dieſem pantheiſtiſchen Standpunkt aus erklärte Hegel das religiöſe Gefühl: Die Religion iſt Gefühl und Vorſtellung, aber das iſt ſie nur der Form nach. Ihr Inhalt iſt Gedankeninhalt. Die Religion iſt die Form des Bewußtſeins, wie die Wahrheit für alle Menſchen iſt; die Philoſophie iſt die adäquate Form, wie die Wahrheit in den Philoſophen iſt. Wie Homer von einigen Dingen ſagte, daß ſie zwei Namen haben, den einen in der Sprache der Götter, den anderen in der Sprache der übertägigen Menſchen, ſo gibt es für die Wahrheit zwei Sprachen, die des Gefühls oder der Vorſtellung oder des in endlichen Kategorien und

Abſtraktionen niſtenden Denkens einerſeits, und die des konkreten Begriffs andererſeits. In der Religion iſt der ſpekulative und ſittliche Gehalt in unangemeſſener Form verborgen. Die Philoſophie erhebe die Wahrheit in die adäquate Form des Begriffes, indem ſie ihren Inhalt von der unangemeſſenen Form befreit. Bleibt gleich die Wahrheit durch dieſe Form auch ihrem Inhalte nach nicht ungetrübt, ſo ſind es doch auch in dieſer Brechung ihre Strahlen, welche auf alle ſich ausgießen; wenn die Religionen und Kirchen auch oft um Hülſen ſich geſtritten haben, ſo ſind es doch die Hülſen der Wahrheit geweſen. Die aufſteigende Reihe der Religionen führt zu immer größerer Annäherung an die Wahrheit.

Das war in knappen Umriſſen das Fundament, auf welchem, um nur einige Namen zu nennen, Daub, Marheineke, Vatke, Weiſſe, Biedermann in verſchiedenſten Einzelvariationen das Gebäude des ſpekulativen Proteſtantismus errichteten. Der Rationalismus hatte, wie ſchon Kliefoth hervorhob, ſeine Methode gewechſelt, da er der Metaphyſik des Pantheismus ſich zuwandte. Er hatte „vor lauter Bäumen den Wald nicht geſehen, mitten in der reichen Fülle göttlichen Lebens ſich arm und gottverlaſſen gefühlt“, weil er Gott außer der Welt ſuchte. Der Rationalismus hatte die ganze Dogmatik zertrümmern wollen. Die Spekulation ließ ſie ſtehen, gab aber den echten hiſtoriſchen Sinn auf und verflüchtete ihn zu einem philoſophiſchen.

An den Hauptſätzen der Dogmatik ſoll das Verfahren dieſer ſpekulativen Theologie dargetan werden. Bekanntlich herrſchte in kirchlichen Kreiſen beider Konfeſſionen großer Jubel, als Männer wie Roſenkranz Hegel dahin auslegten, er habe die kirchliche Trinität beweiſen wollen und ſo Chriſtentum und Philoſophie verſöhnt. Die ehrlichen und tieferblickenden Hegelianer hatten aber von Anfang an geſtanden, daß Hegel dies in letzter Abſicht nie in den Sinn gekommen, daß er vielmehr das bloß vorſtellende (gefühlsmäßige) Bewußtſein der Gemeinde ſachte und unmerklich auf die Höhe des begreifenden Denkens geführt d. h. etwas anderes an Stelle der kirchlichen Lehre geſetzt hatte. Am herzhafteſten hatte Weiſſe behauptet, daß die Trinitätslehre der Kirche mit der modernen Philoſophie ſich vereinbaren laſſe. Strauß aber erklärte, nachdem er ein furchtbares, literariſches Gericht an ihm vollzogen und gezeigt hatte, daß er die Trinität erkläre wie die Knollen eines Kartoffelſtockes: „Wäre unſer Philoſoph, ich will nicht ſagen, im alten Konſtantinopel oder Alexandrien, ſondern zu Calvins Zeiten auf dem Markte von Genf mit ſeinem Krame vorgefahren, man würde ihn wohl gelehrt haben, was kirchliche Trinitätslehre und volles, unverfälſchtes Bekenntnis derſelben iſt“. „Wo iſt das Symbolum Quicunque? Gebt es mir her! Ich will es zehnmal beſchwören, ehe ich die Sätze unſeres Philoſophen nur einmal anders als Aberwitz nenne.“

In bezug auf Paradies und Urzuſtand ſagte Hegel, gewiß hätten manche Völker ein hiſtoriſches Paradies im Rücken liegen, das ſie als verlorenes beklagen. Der religiöſe Glaube aber komme zu ſeiner gefühlsmäßigen Vorſtellung, indem er die ewige Gegenwart des Ideals in der Verworrenheit der realen Exiſtenz verkennt, indem er die weſentliche

Beſtimmung des Menſchen, die nie ganz verwirklicht wird, ſich als einzelnen, geſchichtlichen Zuſtand vorſtellt. Schon Schleiermacher akzeptierte dieſe Erklärung.

Was das Zentraldogma des Chriſtentums, die Menſchwerdung Gottes betrifft, ſo lehrten Kant, Fichte, Schelling eine Menſchwerdung von Ewigkeit; jeder ſittliche Menſch ſei ein Stück der ewigen Menſchwerdung Gottes. Was Hegel betrifft, ſo hat ihn Strauß in ſeinem Leben Jeſu richtig interpretiert, der es als die letzte Konſequenz der modernen Philoſophie von Spinoza an hinſtellt, daß der Gottmenſch die Menſchheit ſei, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Chriſto beilegt, ſtatt des Individuums die Gattung geſetzt werde. Das ſei nicht die Art, wie die Idee ſich zu verwirklichen pflege, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuſchütten und gegen alle anderen zu geizen, ſondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die einander ergänzen, liebe ſie ihren Reichtum auszubreiten. Das religiöſe Gefühl habe von Stufe zu Stufe ſich erheben müſſen, bis die letzte Scheidewand fiel und das Selbſtbewußtſein ſeine Einheit mit Gott nicht aus ſich hinaus in ein vor Jahrhunderten irgendwo dageweſenes Individuum verlegt, ſondern als eine in allem wahrhaft menſchlichen Tun und Denken ſich vollziehende erkennt und genießt. Es iſt Roſenkranz, Göſchel, Frauenſtädt, Schaller, Schweizer, Dorner u. a. nicht gelungen, gegenüber Strauß die Behauptung zu retten, daß im Geiſte der modernen Wiſſenſchaft eine Deduktion eines einzelnen Gottmenſchen möglich ſei.

Die Spitze der Abſurdität erreichte die ſpekulative Theologie in der Erlöſungslehre von Biedermann, Lipſius und Pfleiderer. Nach dem Grundgedanken der Hegelſchen Philoſophie iſt die Erlöſung immanent, d. h. die Verſöhnung des erſcheinenden Menſchen mit ſich ſelbſt wurde vom chriſtlichen Gefühl als eine vergangene Geſchichte vorgeſtellt, in welcher der einmal auf Erden erſchienene Gottmenſch die Verſöhnung der Menſchen mit Gott zuſtande gebracht habe. Dieſen Grundgedanken ſuchten die drei genannten Theologen, jeder von anderen erkenntnistheoretiſchen Vorausſetzungen aus, mit der abſoluten Bedeutung der Perſon Chriſti zu vereinigen, indem ſie ſagten, Chriſtus ſei die erſte Selbſtverwirklichung des immanenten Erlöſungsprinzips und inſofern der Quellpunkt der Wirkſamkeit dieſes Prinzips in der Geſchichte und Urbild für die Zukunft. Sie brachten dabei nur ein zwiſchen Geſchichtlichkeit und Idealität ſchwebendes Unding, einen unlebendigen, abſtrakten Schatten heraus. Die ungeheure Kluft, welche trotz alles aufgewandten Scharfſinns zwiſchen dieſen Syſtemen und dem Chriſtentum gähnte, forderte die philoſophiſche Kritik heraus. Strauß warf in ſeinem „Teſtament" 1872 die Frage auf: „Sind wir noch Chriſten?" und verneinte ſie. Eduard von Hartmann aber verkündete 1880 (nachdem er ſchon 1872 die ſogenannte liberale proteſtantiſche Theologie als unchriſtlich erwieſen hatte) die „Kriſis des Chriſtentums" d. h. den Bankerott aller Verſuche, eine Ausſöhnung des chriſtlichen Dogmas als der angeblichen Gefühlsreligion mit den Grundfeſten des modernen Denkens herbeizuführen. Ob die lebhaften Proteſte, welche dieſe Erklärungen im theologiſchen Lager auslöſten, die Überzeugung der philo-

ſophiſchen Kreiſe von der Gerechtigkeit des Straußſchen und Hartmannſchen Urteils erſchüttern konnten, iſt füglich zu bezweifeln. Die letzte Phaſe, in welcher eine Baſierung der Dogmatik als Wiſſenſchaft auf das religiöſe Gefühl verſucht wird, iſt der Neukantianismus. Hierin ſchwenkte Lipſius von Biedermann ab und führte mit ihm jene berühmte Debatte, die auf Pfleiderer den Eindruck machte, daß jeder in dem, was er am andern ausſetzte, recht, in dem, was er ſelbſt behauptete, unrecht habe. Die Geſtalt, in welcher Lipſius den Neukantianismus auf das Chriſtentum anwendet, zeigt wohl die meiſte Ähnlichkeit mit dem Bilde, das die Enzyklika vom „Modernismus" entwirft. Lipſius ſagt, daß unſere geiſtige Organiſation ihrer Natur nach außerſtande iſt, mit ihrer Erkenntnis in diejenige Sphäre zu dringen, wo allein die Löſung religiöſer Probleme möglich iſt. Wir ſind genötigt, jene Probleme zu behandeln. Unſere Vernunft drängt uns dazu. Allein auch die beſten uns erreichbaren Vorſtellungen ſind prinzipiell inadäquat, notwendig mit Widerſprüchen behaftet. Der tranſcendentale Gebrauch der Kategorien d. h. die Annahme, daß unſere Denkgeſetze uns über unſer Subjekt hinaus zu einem Ding an ſich tragen, wird von Lipſius für die theoretiſche Erkenntnis als unmöglich erklärt, für die religiöſe geſtattet, weil unſere Organiſation uns dazu nötige. Es wird aber auf dieſen Gebrauch nur eine inadäquate Erkenntnis begründet. Von den überſinnlichen Objekten des Glaubens ſollen wir keine wiſſenſchaftliche, adäquate Erkenntnis, aber doch eine ſymboliſche, bildliche beſitzen, die im Laufe der Zeit dadurch vervollkommnet wird, daß ſie mehr und mehr vergeiſtigt wird und daß relativ angemeſſenere Bilder an die Stelle von weniger angemeſſenen treten.

Dies iſt offenbar der Gedanke, den die Enzyklika Symbolismus nennt. Hartmann hat mit ſcharfer Kritik dieſen Gedanken aufgelöſt. Er erklärt, es ſei doch eine ſonnenklare Konſequenz der bloßen Subjektivität der Denkformen, daß jener Entleerungsprozeß nur mit der gänzlichen Entleerung und Aushöhlung endigen könne. Fordert Lipſius, um dieſer Konſequenz auszuweichen, daß das denkende Subjekt ſeinerſeits dieſem Abſtraktionsverfahren eine Grenze ſetzen, daß es ſich mit annähernder Beſeitigung der in den Glaubensvorſtellungen enthaltenen Widerſprüche begnügen müſſe, ſo ſei das inkonſequent. Das Denken wird ſich auf dieſe Weiſe kein „Halt" zurufen laſſen; der Glaube wird am konſequenteſten verfahren, wenn er den Vergeiſtigungsprozeß der Vorſtellung ſchon vor ſeinem Beginn verbietet. Wer den Denkformen keine tranſcendentale Geltung beimißt und den Widerſpruch in all unſerem Denken als eine notwendige Folge der widerſpruchsvollen Organiſation unſeres Geiſtes betrachtet; wer wie Lipſius die ſukzeſſive Vergeiſtigung der Gottesidee nach einem ſelbſt widerſpruchsvollen Kanon fordert, als welchen Lipſius den Begriff des Abſoluten erklärt, kann auch nicht von approximativer Wahrheitsgewinnung reden. Alle Vergeiſtigung der gefühlsmäßigen Vorſtellung bleibt ein Dreſchen leeren Strohes, ſo lange eine prinzipiell adäquate Erkenntnis der tranſcendenten Wirklichkeit negiert wird. So iſt das letzte Fundament des Lipſiusſchen Standpunktes, daß der Menſch als religiöſes Subjekt blindlings für wahr halten ſoll, was er als denkendes Subjekt für eine notwendige Illuſion halten muß. Die Signatur dieſer

Theologie ist, das zieht Hartmann und mit ihm Drews als Resultat, ein permanenter Zwiespalt zwischen Kopf und Herz, eine Antinomie der Vernunft und des Gemütes, welche nur die konsequente Erweiterung jener überall auftauchenden Organisationsantinomie zwischen Erkenntnisdrang und Erkenntnisunfähigkeit ist. Wenn Lipsius für seine Person das Gleichgewicht zwischen Kopf und Herz herzustellen sucht, so gilt von ihm das Wort von Strauß: Die subjektive Kritik ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe einen Augenblick zuhalten kann. Die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleußen und Dämme nichts vermögen.

Allerdings meint dies Strauß vom Dogma überhaupt; allein sein Schluß ist eben nur zulässig, wenn das Dogma als Gefühlsniederschlag der Verstandeskritik ausgeliefert und die intellektualistische Grundlage des Dogmas stillschweigend als von der modernen Immanenzphilosophie weggespült vorausgesetzt wird. Darin hat dann Strauß allerdings recht, daß von diesem Standpunkte aus die Dogmenentwicklung unerbittlich mit der völligen Auflösung des Christentums enden muß:

„Alle die Tiegel und Retorten, in welchen das Dogma geschmolzen und destilliert, alle Reagentien, durch die es in sich zersetzt wird, alle Gefäße, in denen es gähren und abschäumen muß, sind nicht erst von uns zu machen und in Tätigkeit zu setzen, sondern wir dürfen sie nur nehmen, wie sie als kirchliche Parteien und Streitigkeiten, als Ketzereien und Synoden, als Rationalismus, Philosophie usw. bereits gegeben sind. Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte. Es ist in unbefangener, unbestimmter Gestalt vorhanden in der Schrift; in der Analyse und näheren Bestimmung desselben tritt die Kirche in Gegensätze auseinander, die wohl auch in häretische Extreme auseinanderlaufen. Sofort erfolgt die kirchliche Fixierung im Symbol, und die kirchlichen Symbole werden zur Dogmatik verarbeitet; demnächst aber erwacht allmählich die Kritik, der Geist unterscheidet sich von der Realität, die er sich in der kirchlichen Lehre gegeben, das Subjekt zieht sich aus der Substanz seines bisherigen Glaubens heraus und negiert diese als seine Wahrheit. Dies wird es aber nur tun, weil ihm, wenn auch nur an sich und in unentwickelter Form, eine andere Wahrheit aufgegangen ist, und es hängt nun alles an der Frage, ob diese neue spekulative Wahrheit dieselbe mit der alten kirchlichen Lehre sei, oder ihr fremd und entgegengesetzt, oder ob ein Mittleres zwischen beiden stattfinde."

Hat man es philosophischerseits als die unglücklichste Zuflucht bezeichnet, welche die Theologie wählen konnte, beim Neukantianismus Unterkunft zu suchen, so wird dieses Urteil nur erhärtet durch eine Wendung, welche in der Beurteilung Kants im Gegensatze zu diesem Neukantianismus eingetreten ist. Seitdem durch Trendelenburg die berühmte „Lücke" in Kants System aufgedeckt war, begann man in kantfreundlichen Kreisen seinen transcendentalen Idealismus abzuschwächen. Volkelt, Hartmann, Külpe u. a. haben darauf hingewiesen, wie entgegengesetzte, erkenntnistheoretische Strömungen in Kant sich kreuzen und verschlingen; der Geschichtschreiber der neueren deutschen Spekulation stellt geradezu den Satz auf, daß Kants wahre und letzte Meinung der transcendentale

Realismus sei, d. h. jene Auffassung des Weltgrundes, zu welcher die neuere philosophische Entwicklung tatsächlich fortgeschritten ist, indem sie nicht mehr an der Grenze der Sinnlichkeit haltmachen, sondern eine Wesensgemeinschaft zwischen den beiden Welten des Sinnlichen und Übersinnlichen erschließen will. So verstehe ich auch Windelband, wenn er sagt, Kant habe in der Kritik der Urteilskraft gleichsam im Vorbeigehen eine seiner größten und erfolgreichsten Entdeckungen gemacht, indem er dort die tiefste Lebensgemeinschaft der beiden Welten in den Bereich der menschlichen Erfahrung zieht.

Nun kann aber ein Zweifel darüber nicht bestehen, daß das moderne Denken, so weit es in seinen Konsequenzen die engen Schranken des Kantischen Idealismus überschreitet und auf real-transcendentales Gebiet übertritt, auf allen seinen Linien die beiden Fundamente des Christentums negiert, nämlich die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Ihre gemeinsame Wurzel haben diese beiden Negationen in dem modernen Persönlichkeitsbegriff, welcher im Gegensatz zu der von der intellektualistischen Philosophie im Anschluß an Boëthius festgehaltenen objektiven Bedeutung dieses Begriffes lediglich mit der subjektiven Vorstellung einer abgeschlossenen Bewußtseinssphäre sich identifiziert und, indem er alles Bewußtsein als notwendig mit den Schranken der Reflexion behaftet voraussetzt, ein absolutes Bewußtsein für ebenso widerspruchsvoll erklärt wie eine Fortdauer desselben über den Tod hinaus. Schon Schleiermacher verfiel deshalb, soweit er über Kant hinausging, dem Pantheismus, wie schon in seinem Ausspruch in seinen Reden über die Religion sich zeigt: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza!“ Auch die Unsterblichkeit gab er im Grunde auf; der Mensch ist ihm nur eine Ameisenexistenz, eine unbedeutende Ziffer im großen Rechenexempel des Universums, ein Ton, der, nachdem er sich zur höchsten Klangfarbe ausgebildet hat, in der gewaltigen Harmonie der Sphären zu zerfließen bestimmt ist. Es ist in neuerer Zeit von orthodox-protestantischer Seite darauf hingewiesen worden, daß das innerste Streben der freieren Theologie bis in die Reihen der Restaurations-, bezw. Vermittlungstheologie hinein auf den Ausbau eines innerweltlichen, pantheistischen Lebensideals hinzielt. Pfleiderer gibt die Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes glattweg auf. Biedermann sagte, diese Vorstellung sei als Begriff innerlich widersprechend und unvollziehbar, müsse aber dem gefühlsmäßigen, religiösen Bewußtsein vorläufig belassen werden; Lipsius meint, für immer müsse man die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes bestehen lassen, weil eben der Mensch so widerspruchsvoll organisiert sei, daß das Herz diesen Begriff fordere und der Verstand ihn aufhebe. Es ist aber klar, daß, wenn das ganze moderne Denken, wie Drews nachgewiesen hat, auf die Leugnung der göttlichen Persönlichkeit und auf die Anerkennung eines einheitlichen, unpersönlichen Weltgrundes hingravitiert, es nichts mehr zu bedeuten hat, daß die Vorstellung des persönlichen Weltgrundes als dem religiösen Bewußtsein unentbehrlich erklärt wird. Erstens werden Philosophen wie Paulsen letztere Thesis bestreiten und sagen, auch der Pantheismus ermögliche ein geistiges und religiöses Wechselverhältnis

zwischen dem Menschen und dem Weltgrunde. Sodann wäre eine vom Herzen in unstillbarer Sehnsucht postulierte, vom Verstande aber als widersinnig verworfene Persönlichkeit Gottes nichts anderes als das hinausprojizierte Ideal des Menschen, wie Feuerbach es nennt, der objektivierte Egoismus des eigenwilligen Herzens, ein Phantasieprodukt ohne objektive Bedeutung und Geltung. Was die Unsterblichkeit betrifft, so hat sie auf pantheistischem Boden keinen Sinn. Hatte schon Schleiermacher auf Grund seiner oben dargelegten Prämissen es als Beweis der höchsten Herrschaft des Gottesbewußtseins sowie der reinsten Sittlichkeit und höchsten Geistigkeit des Lebens erklärt, wenn man auf persönliche Fortdauer verzichtend, allezeit bereit sei, seinen persönlichen Geist in den allgemeinen Geist zurückzugeben, so faßte Pfleiderer die Unsterblichkeitsidee als ein der Religion feindliches und darum auszutilgendes Element, und Biedermann legte Verwahrung dagegen ein, daß die das religiöse Bewußtsein um nichts fördernde, aber leicht schädigende Unsterblichkeitsvorstellung nach ihrer begrifflichen Auflösung doch phantasiemäßig, und wenn auch bloß als Möglichkeit der Hoffnung, festgehalten werde. Lipsius will zwar den Unsterblichkeitsglauben als integrierenden Bestandteil der Dogmatik festhalten, wenigstens als Objekt der religiösen Hoffnung nicht auf Konservierung des Ich, sondern auf Konservierung seines religiös erzielten, ewigen Geistesgehaltes. Philosophischerseits wurde ihm aber entgegengehalten, es bedürfe keiner weiteren Auseinandersetzung darüber, daß auf der Basis der neukantischen Erkenntnistheorie, wo Zeit und Kategorien nur ein durch Gehirnorganisation erzeugter subjektiver Schein sind, von einer zeitlichen Fortdauer nach Funktionseinstellung des Gehirns ebensowenig die Rede sein kann wie von einer Unzerstörbarkeit des individuellen Wesens, da auch der Schein, ein Individuum unter vielen zu sein, dann nur auf der Gehirnorganisation und den aus ihr entspringenden Kategorien der Einheit und Vielheit beruhen wird.

Mit dem Versuch des Lipsius, durch Zurückführung der bisherigen aus Hegelschen Prinzipien gewonnenen Ergebnisse der spekulativen Theologie auf streng kantianische Erkenntnistheorie für die Dogmatik einen wissenschaftlichen Standpunkt zu gewinnen; mit diesem Versuche, unter Aufgebot alles Scharfsinns das bisher Erarbeitete wenigstens als religiöse Weltanschauung, nicht als objektiv-wissenschaftliche Erkenntnis, zu retten, dürfte die lange Reihe der Versuche, für die Theologie einen getrennten Haushalt neben der Philosophie zu errichten, abgeschlossen sein. In Philosophenkreisen dürfte das harte Urteil v. Hartmanns sich Geltung verschafft haben: „Das neukantianische Schleiergewebe vom theoretischen Skeptizismus und religiösem Dogmatismus, mit welchem Lipsius diese Ideen umhüllt, scheint geschichtlich betrachtet keinen anderen Sinn haben zu können als den, das Christentum unvermerkter der letzten Phase seiner Selbstaufhebung entgegenzuführen."

Vor mir liegt das dritte Heft der neuen Steinmannschen Zeitschrift: „Religion und Geisteskultur" (1907). Der freisinnige Heidelberger Kirchenhistoriker Troeltsch entwickelt dort in gewohnt geistvoller Weise den Begriff des Glaubens. Die Differenz seiner Auffassung mit den bisherigen hegelianisierenden und kantisierenden Standpunkten springt

in die Augen. Die poſitiviſtiſche Annahme, daß der Glaube nur der Nachhall einer von menſchlichen Wünſchen und unwillkürlicher Poeſie hervorgebrachten primitiven Phantaſietätigkeit ſei, und daß die Phantaſie, wie ſie aus den übrigen Erkenntniſſen vertrieben ſei, ſo aus ihrem letzten Schlupfwinkel, der Religion, vertrieben werden müſſe, wird von Troeltſch abgelehnt. In der pſychologiſchen Unzerſtörbarkeit der Religion komme ein rationaler, aprioriſcher Gültigkeitszwang zum Ausdruck, den die Religion mit Logik, Ethos und Kunſt gemeinſam habe, und der ſich nie verrationaliſieren laſſe. Wo die Wiſſenſchaft aufſteige zu Geſamtbildern der Welt, des Weltwirkens und Weltwertes, da ſeien ihre entſcheidenden Poſitionen Glaubenspoſitionen. Es ſeien Glaube und Wiſſen weder zur Deckung zu bringen, noch reinlich zu ſcheiden, ſondern mythiſch-religiöſe und wiſſenſchaftlich-begriffliche Erkenntnis durchdringen, bekämpfen und ſuchen ſich beſtändig in einem unabläſſig und doch nie zum Ziel kommenden Streben nach Ausgleichung. Die Gottes- und Weltidee, in der beide vereinigt werden können, ſei in Ewigkeit unmöglich. Alle ſie ſuchende Philoſophie ſei der Saul, der auszieht, eine Eſelin zu ſuchen und dabei das Königreich des Kritizismus finde. Der Erkenntniswert des Glaubens liege in der praktiſchen Bewältigung des Lebensrätſels durch Erfaſſung einer praktiſch ſich erzeugenden, erlöſenden Macht der Gottesgemeinſchaft. Dieſe von ſtarken, religiöſen Individuen ausſtrahlende Erkenntnis könne nie allgemein begrifflich, ſondern nur mythiſch ſymboliſch ſich ausdrücken. Die ſymboliſchen Formen mögen noch ſo ſehr gereinigt werden, auch in ihrer höchſten Sublimierung bleiben ſie Mythos. Die Theologie iſt die Verbindung von Wiſſenſchaft und Mythos. Ihr fällt alſo nach Troeltſch die Siſyphusarbeit zu, den Mythos mit dem wiſſenſchaftlichen Weltbilde auszugleichen. Dabei gibt Troeltſch ohne weiteres zu, daß dieſer Mythos auch einmal ſich ganz auflöſen und der Glaube aus einem neuen Weltbild einen neuen Mythos bilden muß. Ob der chriſtliche Geiſt bereits aufgelöſt oder innerlich von neuen Motiven verwandelt ſei, das ſei das Gegenwartsproblem der Theologie. Troeltſch will an der Höchſtgeltung der chriſtlichen Glaubensweiſe feſthalten. Die religiöſe Grundkraft des Chriſtentums, der Glaube an die Vereinigung mit Gott zur gotterfüllten, Sünde und Weltleid in der Gnadengewißheit überwindenden Perſönlichkeit und Perſönlichkeitsgemeinſchaft, ſei unerſchüttert erhalten. Allein die Frage iſt, ob Chriſtus überhaupt der Gipfelpunkt religiös-menſchlicher Entwicklung iſt, an dem alle Religionen gebaut haben? Troeltſch bejaht dies anderswo. Jedoch iſt das offene Inkonſequenz. Wer weiß vom evolutioniſtiſchen Standpunkt aus, ob nicht die noch in den Kinderſchuhen ſteckende Religionswiſſenſchaft in grauer Urzeit die Spuren eines höheren Gottesbewußtſeins entdeckt, oder ob nicht die nach Troeltſch im modernen Denken ſteckenden Konkurrenzreligionen und Religionsſurrogate das Chriſtentum überflügeln?

Im Gegenſatz zur neukantiſchen Theologie will Troeltſch hier eine wirkliche Annäherung des religiöſen Denkens an die Wahrheit in poſitivem Sinne erzielen; er verlegt ferner, was ſehr wichtig iſt, den Unterſchied des religiöſen Denkens vom wiſſenſchaftlichen im Grunde genommen nicht in die Doppelheit der Seelenvermögen, ſondern in die Doppelheit

der Erkenntnisobjekte, mit der nicht bloß die Religion, sondern auch die Wissenschaft zu rechnen hat. Beide Denkarten, die wissenschaftliche und die religiöse, müssen sich des Glaubens bedienen, wo sie eine gewisse Höhe erreichen, wo sie zusammenfassende Weltanschauungen bilden wollen, seelische Gesamthaltungen gegenüber dem Ganzen des Daseins zum Ausdruck bringen.

Eine merkwürdige Bestätigung der Wahrnehmung, wie das Bestreben, dem Schleiermacherschen Doppelhaushalt zu entrinnen, in der ganzen Richtung der protestantischen Theologie liegt, bietet ein zweiter Aufsatz der genannten Zeitschrift von Friedrich Walther: „Eine neue Theorie über das Wesen der Religion."

Walther weist auf die gefährliche Schattenseite hin, welche die Verweisung der christlichen Vorstellungen in den vor dem Zugwind des Wissens und Denkens geschützten Winkel des Gefühlslebens hat, eine Schattenseite, die noch schärfer durch die Ritschlsche Unterscheidung zwischen dem religiösen Denken als dem „interessierten" und dem weltlichen als dem „uninteressierten" hervortrete. Diese von Ritschl beinahe zum herrschenden Gedanken in der Theologie gemachte Scheidung will Walther wegräumen. Er will in der Religionsgeschichte die Entwicklung der menschlichen Gesamterkenntnis darstellen, also Religion als die Grundlage der Verstandesbildung nachweisen. Er analysiert den Aufbau unseres Denkens und kommt zu einem wesentlich anderen Standpunkt als Kant, dessen Stellung zum Wahrheitsproblem er ein fast sophistisches Kunststückchen nennt. Er meint, daß die an den religiösen Vorstellungen gerügte Eigenschaft zum allgemeinen Wesen unseres Denkprozesses gehört. Denken auf allen seinen Stufen ist nichts anderes als die Einstellung einer neuen Erscheinung in den Gesamtniederschlag unserer Erfahrungen, in das unendlich vielfach verknotete Begriffsnetz, das sich in uns gebildet hat. Die zur Erklärung des Weltlaufs verwendeten Begriffe sind immer solche, die dem unmittelbar bekannten Lebensprozeß des Menschen entnommen sind und auf ein weiteres Gebiet angewendet werden. Es handelt sich hier für uns nicht um nähere Charakteristik dieser Theorie, von welcher Walther im Anschluß an Eucken eine Neubegründung des gesamten Geisteslebens hofft und eine Überwindung des seichten Rationalismus, welcher jämmerliche Zufallsgebilde keck neben, ja über die geschichtlichen Religionen stellen will, die von unzähligen Generationen im ernsten Kampf des Lebens gewonnen und erprobt worden sind. Es handelt sich für uns auch nicht darum, den Beweis zu untersuchen, der auf *diesem* Wege geführt wird, daß die Menschheit nicht über die christliche Religion, als deren Kern die Anerkennung Gottes als des liebenden Vaters hingestellt wird, hinausschreiten kann. Wir wollen bloß ein Beispiel dafür anführen, wie der Zug der Zeit dahin geht, die alte Scheidemauer zwischen Gefühl und Verstand, religiösem und wissenschaftlichem Denken niederzureißen.

Wir stehen am Ziele unseres Beweisverfahrens: Jene Auffassung der Religion und des Christentums, welche in der Enzyklika als Modernismus verworfen wird, als deren eigentlicher Vater Schleiermacher gelten muß, hat in Deutschland seit hundert Jahren alle Stadien ihrer Entwicklung durchlaufen und ist am Ende ihrer Auswirkung angelangt. Es *darf* als

eine feſtſtehende Überzeugung weiteſter philoſophiſcher und theologiſcher Kreiſe gelten, daß dieſe Auffaſſung im Prinzip verfehlt war und nicht zu einer Ausſöhnung des Chriſtentums mit dem modernen Denken, ſondern nur zur Kriſis, zur Selbſtzerſetzung des Chriſtentums führen kann. Inſofern ſtimmen Philoſophen wie Hartmann, der in ſich wohl am ausgeprägteſten das philoſophiſche Wiſſen der letzten Generation zuſammenfaßt, mit dem Grundgedanken der Enzyklika überein.

Zwei Wege nur mehr ſtehen heute der wiſſenſchaftlichen Theologie offen, der eine hinaus auf das uferloſe Meer der Religionsgeſchichte, in dem das Chriſtentum nur eine einzelne Inſel iſt; die jüngere proteſtantiſche Theologenſchaft mit ihren fähigſten und ſtrebſamſten Kräften hat dieſe Bahn mit kühnen Segeln befahren; allein ich habe längſt vor dem Erſcheinen der Enzyklika in meiner Rede zum Antritt des dogmatiſchen Lehrſtuhles in Würzburg (ſiehe wiſſenſchaftliche Beilage zur Germania 1906 Nr. 13, 14, 15) meiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß es auf dieſer Bahn ein Halt nicht gibt, daß hier die Auffaſſung von einer Abſolutheit des Chriſtentums entſchloſſen aufgegeben werden muß. Ich habe gezeigt, daß Relativismus, Evolutionismus und Immanentismus grundſätzlich über das Chriſtentum hinausführen. Ich habe auch als nächſte praktiſche Konſequenz dieſer Auffaſſung die hingeſtellt, daß die Exiſtenzberechtigung der theologiſchen Fakultäten aller chriſtlichen Konfeſſionen an den Univerſitäten verſchwindet. Iſt das Chriſtentum nur ein Ausſchnitt aus der allgemeinen Menſchheitsgeſchichte, dann müſſen an die Stelle der theologiſchen Fakultäten ſolche für vergleichende Religionswiſſenſchaft treten, und Harnack hat eigentlich mehr die augenblickliche Unmöglichkeit der letzteren als die fortdauernde Exiſtenzfähigkeit der erſteren erwieſen.

Der andere Weg heißt: Zurück zum Intellektualismus oder, wie das barbariſche Wort heißt, zurück zur Scholaſtik! Dieſe Mahnung der Enzyklika iſt es nun freilich, die am meiſten Mißverſtändniſſe hervorruft. Es verdient ſicher die ernſteſte Beachtung, daß ſelbſt Männer wie Eucken der Befürchtung Ausdruck gaben, das in ſeltſamer Weiſe Altes und Neues verwebende, mittelalterliche Lebensſyſtem ſei radikal untauglich für die neueren Völker, deren geiſtiger Welttag unterdeſſen aufgegangen ſei. Die der mittelalterlichen Weltlage entſprechende Geſamtanſchauung könne in allem, was irgendwie der Neuzeit charakteriſtiſch iſt, nicht die mindeſte Vernunft finden; alles eigentümlich moderne Leben müſſe notwendig von dieſem Standpunkte aus verdammt werden. Dieſe Starrheit führe zu einer durchaus ſchiefen Auffaſſung des modernen Schaffens, zu einer Unfähigkeit, ſich in ſeine inneren Zuſammenhänge und ſeine treibenden Motive hineinzuverſetzen, zu einer Notwendigkeit, ſelbſt die ſittliche Beſchaffenheit, die perſönliche Ehrenhaftigkeit der leitenden Männer modernen Lebens anzugreifen. Der gewaltige ſittliche Ernſt, den der Proteſtantismus geweckt habe, müſſe ſo geleugnet werden; alle die großen Wendungen im allgemeinen Leben, die nicht ohne ihn möglich waren, die Wandlungen in Kunſt und Wiſſenſchaft, in Staat und Geſellſchaft, die ſchärfere Scheidung der Individuen, die ſtärkere Er-

hebung des Lebens ins Übersinnliche, Gedankenmäßige, Prinzipielle, sie alle sind Irrungen, nichts als Irrungen! Wären diese Voraussetzungen richtig, so wäre wohl auch Euckens Folgerung nicht zu umgehen: „Letzthin betrachtet und nach dem Verhältnis von Mensch und Geistesleben gemessen ist der Unglaube und Subjektivismus nicht bei uns, sondern auf jener Seite . . . Ein Unglaube an die Macht des Geistes in der Geschichte ist es, so großen Bewegungen, wie sie die Entwicklung der Neuzeit jenseits aller Irrungen und Leidenschaften der Individuen enthält, gar keine positive Seite abgewinnen zu können, und ein subjektives Unterfangen ist und bleibt es, mögen Millionen von Menschen dahinterstehen und eine noch so mächtige Organisation dafür eintreten, sich dem großen Zuge der geistigen Bewegungen entgegenzustemmen und das Rad der Weltgeschichte zurückdrehen zu wollen."

Fassen wir nun aber wirklich im Sinne von Eucken ein Zurückgehen zu Thomas auf im Sinne eines Zurückschraubens des Geistes um Jahrhunderte, der Festlegung der Geistesbewegung an einem längst überschrittenen Punkte, im Sinne einer Ignorierung alles dessen, was seit dem 13. Jahrhundert auf dem geistigen Völkerschauplatze geschehen ist?

Ich habe in obiger Skizze die Unvereinbarkeit des modernen mit dem christlichen Denken in einer Schärfe hervorgehoben, die gewiß erkennen läßt, daß ich nicht für ein den Theologen so gerne von philosophischer Seite vorgeworfenes Vertuschungssystem bin. Ich bin mit Möhler der Meinung, daß nichts so sehr den Kampf der Geister vergiftet als die stumpfsinnige Art, geistige Bewegungen, welche Jahrhunderte in ihren Bannkreis gezogen haben, auf persönliche Fehler statt auf innerliche Gedankenmächte zurückzuführen. Ich verehre die geistige Größe, den sittlichen Ernst, die gewaltige Denkarbeit Kants, seine edle Absicht, dauernde Grundlagen für die Sittlichkeit zu schaffen, das Gemüt mit neuer, zunehmender Ehrfurcht vor dem ethischen Gesetz zu erfüllen, alles Gute, das nicht auf moralisch gute Gesinnung aufgepfropft ist, als glänzende Armseligkeit und schimmerndes Elend zu erweisen. Ich bin der Meinung, daß das Zurückgehen auf Thomas nicht ein einfaches Vorlegen der fertigen Denkergebnisse des 13. Jahrhunderts an die gebildete Welt sein darf mit der Zumutung, die Last zu tragen, die man selbst mit keinem Finger innerlich angerührt hat. Das kann die Kirche nicht wollen.

Der Bauer findet in der Ackerkrume ein Stück Erz und schätzt seinen Wert nach dem, was er in der konkreten Gestalt an ihm wahrnimmt. Der Geologe findet in der Erdkruste eine versteinerte Pflanze, und er rekonstruiert aus ihr den Lebensreichtum, der einst in grauer Urzeit diese Pflanze umgab; ja er rekonstruiert daraus die Gesetze, nach denen die für das unwissenschaftliche Auge starre Erdrinde eine rastlose Arbeit, eine nie stillstehende Lebenszirkulation in scheinbar unendlichen Zeiträumen vollzieht. Ähnlich verfährt die philosophia perennis, die sich nicht an einem Zeitalter, sondern an der ganzen Geistesentwicklung der Geschichte orientiert. Thomas ist ein Stück Mittelalter, wenn auch auf der geistigen Höhenlinie desselben; er ist nicht der einzige Träger der Entwicklung, sondern neben ihm steht, von der Kirche geduldet, Duns Skotus, ihm in allen spekulativen Fragen von Grund aus widersprechend

und von solcher Wirkung auf die Folgezeit, daß man mit Recht gesagt hat, keiner der Scholastiker lebe so wie er noch heute in der wissenschaftlichen Sprache fort. Um ihn herum gruppiert sich nach vorwärts und rückwärts ein Hochgebirge von verehrungswürdigen Denkern mit teilweise anderen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen bis hin zu den großen Mystikern, vor allem sein Lehrer Albertus mit seiner der empirischen Naturbetrachtung zugewandten Grundrichtung, welche bei Thomas zurücktrat. Albertus, dessen 21 Folianten umfassende Geistesarbeit dem heutigen wissenschaftlichen Bewußtsein noch gänzlich verschüttet ist, war und blieb der einzige Kommentator des ganzen Aristoteles, dessen Kenntnis er namentlich auf dem Umweg über das Arabische seinem großen Schüler vermittelte.

Hier liegt nun allerdings das Hauptproblem für eine Restauration des Thomismus. Ohne Aristoteles waren die gewaltigen Kämpfe der griechischen Väterzeit bis Leontius geführt und war das unendlich kunstvolle, wissenschaftliche Kleid der christlichen Hauptdogmen gewebt worden. Das Mißtrauen der Väterzeit gegen Aristoteles reichte, durch die arabische Interpretation neu angefacht, bis zu päpstlichen Verboten einzelner aristotelischer Schriften im 13. Jahrhundert; für Albertus und Thomas war eine Kenntnis des hellenistischen Mutterbodens des aristotelischen Gedankenkreises unmöglich; verstand doch keiner von beiden griechisch; rechnet doch Albertus Plato und Sokrates zu der stoischen, Anaxagoras und Empedokles zu der um Jahrhunderte jüngeren epikureischen Schule und nimmt Homer und Hesiod für eine Person. So scheint erst die Gegenwart mit ihrem Tiefblick in die Rätsel der Antike die Frage lösen zu können, ob Aristoteles und Dogma vereinbar seien oder ob sie in ihrer Vereinigung bei Thomas zwei übereinandergestülpte Schalen sind, wie die Himmels- und Fixsternwelten in der längst aufgegebenen aristotelischen Kosmologie.

Auch hier ist es wieder mit vielen anderen selbst Eucken, der gründliche Kenner des Aristoteles, der die Meinung vertritt, der echte Aristoteles sei bis ins Mark hinein die in Begriffe gefaßte klassisch griechische Kultur, namentlich die künstlerische Art ihrer Synthese, die gedankenmäßige Kristallisierung eines geschichtlichen Standes, über den die weltgeschichtliche Bewegung Punkt für Punkt hinweggegangen ist und mit dem das christliche Dogma sich spekulativ nicht zusammenfassen lasse, wenn man nicht beides in ein Reich blutleerer Schatten und Schemen verflüchtigen wolle.

Es scheint mir nicht nötig, sich große Mühe zu geben, den „Aristoteles der Quellen" gegen die modernen Forschungsergebnisse sicherstellen zu wollen. Für uns handelt es sich nicht um Aristoteles, sondern um jene Fortbildung, welche Thomas im Lichte der christlichen Offenbarung dessen Grundprinzipien gegeben hat. Wer an Euckens Weltanschauung Kritik übt, wird die Mängel des Kantschen Kritizismus ruhig zugeben können. Wenn eingeräumt wird, daß die besondere Gestalt z. B. der platonischen Lehre durch die Erfahrungen, Arbeiten und Erschütterungen der Jahrtausende hinfällig geworden ist, und daß dennoch dessen Grundgedanke die stillschweigende Voraussetzung alles geistigen Schaffens für alle Zeiten bleiben wird, so muß man ähnliches auch für Aristoteles gelten lassen, den eine Autorität wie Zeller den ersten Vertreter des

Theismus nennt. Vielleicht war es gut, daß Thomas den Aristoteles nicht im vollen Rahmen des durch die klassische Altertumswissenschaft erschlossenen hellenistischen Weltbildes vor Augen hatte. Sonst wäre ihm das geistige Riesenwerk einer Amalgamierung des Aristoteles mit dem Christentum wohl nicht so gelungen.

Mit einem unüberwindlichen Optimismus können wir in die Zukunft schauen. Die katholische Theologie zeigt überall frohes, frisches Leben. Der Signalruf „Zurück zu Thomas!" kann im modern wissenschaftlichen Sinne nur heißen: Zurück zum vollen Thomas, zu einer wissenschaftlichen Herausarbeitung seines ganzen Gedankengehaltes aus der vollen Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung mit all seinen Lebenswurzeln! Wie Döllinger nachgewiesen hat, daß im 19. Jahrhundert alle Wissenszweige sich wunderbar vertieft haben in der Fühlung mit ihrer eigenen Geschichte, so wird eine wissenschaftliche Geschichte der Scholastik, dieses Ideal einer fernen Zukunft, der philosophia perennis unschätzbare Dienste leisten und sie befähigen, die gewaltigen Probleme des modernen Lebens von den alten Prinzipien aus selbständig und fruchtbar in Angriff zu nehmen. Sprach doch selbst Leibniz von den im Schutte des Mittelalters vergrabenen Goldfeldern, und hat ein R. von Ihering bei Thomas eine reiche Ausbeute für höchste moderne Rechtsideen gefunden. Freilich, was eine Geschichte der Scholastik heißt, haben Denifle, Ehrle und Grabmann gezeigt. Wir haben hier eine Arbeit für viele Generationen vor uns. Die Größe dieser Aufgabe wird von selbst alle Engherzigkeit erdrücken. Die Kirche hat, indem sie Thomas empfiehlt, nicht im Sinne, die große Zahl der übrigen christlichen Denker zu entwerten. Man lese nur das Buch des protestantischen Theologen Seeberg über Duns, und man wird ermessen können, wie weit die Grenzen der Bewegungsfreiheit auf spekulativem Gebiete gesteckt sind, wenn einmal das ganze Geschichtsfeld der Theologie historisch beleuchtet wird. Hatte doch ein moderner protestantischer Theologe wie Ritschl den Sentenzenkommentar von Duns stets in seinem Studierzimmer.

Auch vom modernen Standpunkte aus muß zugegeben werden, daß, wenn einmal die Kirche, wie wir nachgewiesen haben, genötigt ist, zur Begründung des Theismus über die ausgesprochen oder in ihren letzten Konsequenzen antitheistischen neueren Systeme zurückzugreifen auf die Arbeit früherer Jahrhunderte, es für sie einen besseren Sammelpunkt ihrer Kräfte nicht geben kann als Thomas, ihn, von dem zugegeben wird, daß seine Genialität in der Milderung und Ausgleichung der Gegensätze liegt, daß er in den auch das moderne Leben noch spaltenden Grundproblemen, wie Intellektualismus und Voluntarismus, überall auf eine Mittellinie hinarbeitet, daß er schwerlich eine so gewaltige Bewegung wie das moderne Kulturleben in Bausch und Bogen verdammen würde.

Aber tun nicht das, was Thomas unterlassen würde, die Thomisten, dieses Wort mit Eucken im weiteren Sinne genommen? Rühren sie nicht die Siegestrommel und verkünden den völligen Schiffbruch des modernen Lebens in dem Augenblicke, da die modernen Systeme ganze Völker vom Stamm der Kirche abbröckeln? Gehen sie nicht, statt auf ein geschichtliches Verständnis der Scholastik hinzuarbeiten, mit dem Medusen-

haupt einer armſeligen, ſchablonenhaften Verketzerung herum, um alles niederzuſtrecken, was ſeit Kardinal Nikolaus von Cuſa und ſeit der von der Kirche durchaus nicht verworfenen katholiſchen Tübinger Schule an feſterer Begründung der alten ſpekulativen Prinzipien verſucht worden iſt? Pflanzen ſie nicht wie der geheime, illegitime, nicht vor der Öffentlichkeit genannte Vater eines unglückſeligen Buches die Fahne literariſchen Fauſtrechts auf gegen alle edlen Geiſter, welche von einer höheren Warte aus in unmittelbarer Fühlung mit dem Geiſtesleben der Nation für den chriſtlichen Gedanken kämpfen und Tauſende von irrenden und wahrheitſuchenden Gemütern der Kirche erhalten, während ſie ſelbſt als verbitterte, peſſimiſtiſche Einſiedler mit einer Dialektik, kalt wie die Eisfelder Sibiriens, noch keinem Menſchenherzen einen lebenswarmen Strahl zu entlocken vermochten? Aber die katholiſche Theologie verdient weder in ihrer Allgemeinheit noch in einer ihrer größeren Schulen, ja nicht einmal in einem Plural von ernſtlich beachteten Fachtheologen dieſe Charakteriſtik. Die thomiſtiſche Bewegung der Zukunft wird ſich an die goldene Regel Benedikts XIV. halten, welcher von Thomas rühmt, es überſtrahle alle ſeine Ruhmestitel, daß er keinen Gegner geringſchätze und mit öder Dialektik abtue, ſondern noch höheres Lob in der humanen Art der Behandlung der Gegner des Glaubens als in der Begründung der katholiſchen Wahrheit verdiene. „In dieſer Beſcheidenheit, Mäßigung, Sanftmut und Liebe in der Widerlegung der Gegner iſt der engliſche Lehrer vor allem ein Muſter. Obgleich es alſo erlaubt iſt, von ihm in ſeinen Anſichten abzuweichen, ſo darf doch niemand in dieſem Grundſatz von ihm abweichen. Das ſollten ſich merken ſowohl die, welche ſich rühmen, ihn zum beſonderen Lehrer und Meiſter zu haben, als auch die, welche in ihrer Doktrin von ihm und ſeiner Schule abweichen. Der Eifer und die Begeiſterung für die alten Kirchenlehrer vermag nie Gehäſſigkeit und Liebloſigkeit zu entſchuldigen. Denn wenn ſie die Neuen bekritteln, ſo hätten ſie es wohl den Alten ebenſo gemacht, wenn ſie in ihrer Zeit gelebt hätten“ (Bulle Sollicita ac provida). Dieſe Bulle ſchreibt das Noblesse oblige als Loſungswort des Geiſteskampfes vor. Nur unter dieſem Zeichen kann bei uns in Deutſchland dieſer Kampf geführt werden, kann eine Auseinanderſetzung mit dem modernen Leben erfolgen. Nur ein blödes Auge könnte überſehen, daß die deutſche Gedankenarbeit von gigantiſchem, bewundernswertem Arbeitsdrang und Wahrheitsdurſt und von tiefem, ſittlichen Ernſt auch da geleitet iſt, wo wir ihre Prinzipien nie und nimmer anerkennen können, daß von dieſer Gedankenarbeit die chriſtliche Philoſophie unendlich viel lernen kann, daß in der Ausbildung des ſpekulativen Theismus vom jüngeren Fichte bis zu Eucken Ideenkeime von höchſtem Wert für die Verfeinerung und Vertiefung der alten Apologetik ausgeſtreut ſind, daß die Arbeit der chriſtlichen Philoſophie und Spekulation noch nicht fertig iſt, ſondern in ungeheuren, vielfach unbebauten Feldern erſt vor uns liegt, daß die innere Bewältigung der modernen Kultur für das Chriſtentum eine geiſtige Rieſenarbeit iſt.

II. Der Modernismus und die amerikanische Religionspsychologie.

Daß die Zusammenfassung der neueren philosophischen Strömungen in der Enzyklika Pascendi ein Meisterstück wissenschaftlicher Darstellung sei, konnte keinem philosophisch Gebildeten verborgen bleiben. Der in Universitätskreisen einsetzende Lärm, der sich auf die Behauptung gründete, die Enzyklika richte sich nicht gegen eine bestimmte Weltanschauung, sondern gegen die wissenschaftliche Methode selbst, zeigte, wie wenig selbst geistig führende Kreise mit den philosophischen Strömungen der Zeit vertraut zu sein pflegen, wenn sie ihr Arbeitsgebiet in die Grenzen einer Fakultät einschränken. Das Bild, das die Enzyklika Pascendi vom Modernismus entwirft, enthält auch nicht den kleinsten Zug, der nicht der Wirklichkeit entspräche. Im Gegensatz zu der deutschen Beurteilung, welche namentlich in einzelnen Laienartikeln der „Internationalen Wochenschrift" ihre Spitze erreichte, war der Kampf gegen die Enzyklika in Italien, Frankreich, England und Amerika insofern ganz anders geartet, als hier offen zugegeben wurde, daß in der Enzyklika die modernistischen Meinungen richtig gezeichnet seien und daß diese Meinungen gegenüber der bisherigen kirchlichen Lehre eine grundstürzende Neuerung bedeuteten. Denn daß die Kirche eine ganz bestimmte Weltanschauung vertritt und daß sie, auch ganz abgesehen von ihrem göttlichen Lehrauftrage, das Recht hat, ihre Weltanschauung ebenso bestimmt zu umschreiben wie der nächstbeste Freidenkerverein, ist selbstverständlich.

Etwas anderes ist die Frage, ob der Ausdruck „Modernismus" glücklich gewählt war. Aber auch hier zeigten jene, welche dafür andere Namen vorschlugen, nur ihre Oberflächlichkeit. Manche meinten, daß Rom einfach „Kantianismus" hätte sagen sollen. Das ist ganz unzutreffend. Der Kantianismus unterscheidet sich wesentlich vom Modernismus, wie auch Baron Hügel und andere Modernisten scharf hervorgehoben haben. Kant erblickt den Grund und Leitakt des Glaubens ganz nüchtern in den Postulaten der praktischen Vernunft und schaltet das Gefühl dabei aus. Beim Modernismus ist das Prinzip des Glaubens ein religiöses Erlebnis im Unterbewußtsein d. h. eine Anschauung, psychisch-reale Erfahrung des Absoluten durch das G e f ü h l. Der Unterschied ist also erkenntnistheoretisch ein gewaltiger.

Man hat darauf verwiesen, daß seit Johannes von Salisbury die Aristoteliker des 13. Jahrhunderts, also namentlich die großen Dominikaner Albert und Thomas, „modern" genannt wurden im Gegensatz zu der mehr durch Plato und Augustin beherrschten Denkart der früheren Jahrhunderte aus der Väterzeit, daß aber dann die Schule Okkams bis zur Zeit Luthers dieses Beiwort hatte. Allein solche historische Reminiszenzen haben heute keinen Wert. Modern ist heute ein streng abgegrenzter Begriff: es bedeutet jene Charakteristik, welche das europäische Geistesleben gewann, seitdem es nach dem Wiederaufleben des Altertums in der Renaissance und seit dem Aufschwung der Naturwissenschaften vom Mittelalter, der Blütezeit der katholischen Weltanschauung, sich abgrenzte. In zwei Hauptströmen zieht dieses moderne Geistesleben durch die letzten

Jahrhunderte. Diese zwei Hauptströme nehmen zunächst einen ganz entgegengesetzten Ausgangspunkt: einerseits der Positivismus, durch Locke und Hume verbreitet, durch Auguste Comte klassisch formuliert, im amerikanischen Pragmatismus eines William James sich vollendend, letzterer wieder sich abzweigend in den englischen Humanismus eines Schiller (Oxford) und in den Aktivismus eines Bergson (Frankreich); der andere Strom entspringt in dem Spiritualismus eines Deskartes und geht über Kant zu Nietzsche, welcher trotz allem der letzte Ausläufer des deutschen Idealismus ist. Wir haben im vorigen Aufsatz den Nachweis gebracht, daß alle jene Gedankenentwicklungen, welche in der Enzyklika Pascendi als Modernismus gezeichnet werden, im deutschen Idealismus sukzessiv zur Entfaltung gekommen sind. Als vollentwickeltes System fand die Enzyklika den Modernismus im Pragmatismus vor, welcher nicht ohne Einfluß der deutschen Philosophie sein Gepräge erhielt. Ging doch der Bildung dieses Systems der Kampf zwischen Kant und Hegel an den amerikanischen Universitäten voraus, wie auch in Frankreich die philosophie nouvelle, aus der die immanente Apologetik entsproß, auf Kant zurückging. Als Brunetière 1895 in der Revue des Deux mondes mit einem Bericht über seinen Besuch im Vatikan den Bankerott der Wissenschaft verkündete und zur Rückkehr zum Glauben aufrief, meinte er dies im Kantschen Sinn. La vie c'est l'action, rief er aus. In einer vom Geiste Kants erfüllten Gesellschaft, so meinte er mit Goyau, Olle Laprune und dessen Schüler Blondel, gewinne man durch rationelle Beweisführung keinen Einfluß. Dagegen die Psychologie und Moral biete einen Einblick in die Tiefen des Gemüts, zeige die Bedürfnisse des Herzens und lasse die göttlichen Wahrheiten und Gebote als Mittel zur Stillung der Sehnsucht des inneren Menschen erkennen.

Trotz des Kantschen Einschlags ist der eigentliche Modernismus in seiner Grundlage ganz anders gerichtet. W. James sprach es offen aus, daß der Pragmatismus — denn nichts anderes versteht die Enzyklika unter Modernismus — dadurch von der ganzen platonisch-europäischen Art des Denkens sich unterscheide, daß er radikaler Empirismus sei. Pragmatismus, sagt W. James, ist eine durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische, aber in einer radikaleren Form als bisher. Der Pragmatist wendet einem ganzen Haufen veralteter Gewohnheiten, die dem Fachphilosophen lieb geworden sind, entschlossen den Rücken. Er wendet sich weg von Abstraktionen, Begründungen a priori, festgelegten Prinzipien, geschlossenen Systemen, weg von dem Absoluten und den Ursprüngen. Er wendet sich zu der Wirklichkeit, zu den Tatsachen, zum Handeln. Er bedeutet soviel als Herrschaft der empirischen Stimmung und ehrliches Aufgeben des intellektualistischen Temperamentes. Um unsere Gedanken über einen Gegenstand abzuklären, brauchen wir nur zu fragen, welche Folgen er in sich schließt. Das ist für uns seine einzige Bedeutung (Pragmatism 31, 46).

Von diesem erkenntnistheoretischen Fundamente aus bestimmt James sofort seine Stellung zur Religion, und gerade hierin ist er tonangebend für den Modernismus aller Länder geworden. W. James richtete bei den oberflächlichen Geistern aller Nationen viel Verwirrung an durch seine

enthusiastische Verherrlichung der Religion. Das Freidenkertum erklärt er als den letzten Rest der platonischen, europäisch-kontinentalen Art des Denkens. Die Religion, bisher als survival, als verkrüppelter Überrest einer überwundenen Kulturperiode verächtlich in einen Winkel der Völkerpsychologie geschoben und in ihrer Wurzel auf Totemismus und Zaubertechnik reduziert, wurde jetzt zum ersten Objekte der Psychologie. Die Psychologen fingen, wie der amerikanische Philosoph Royce sagt, an, Christologien zu schreiben. Zahl und Tabelle wurden auf das zarteste Gemütsgeschehen angewendet, Kurven der Bekehrungsfähigkeit, Diagramme der religiösen Entwicklung aufgestellt, namentlich von Starbuck und den Mitgliedern der Clarkschen Psychologenschule.

James schrieb seine „Varieties" (Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung), ein Buch, das einen fabelhaften internationalen Erfolg errang. Das Buch enthielt ein Kapitel „Heiligkeit", worin James die Früchte des religiösen Lebens als das Beste feiert, was die Geschichte überhaupt kennt: „Die religiösen Helden sind wie Bilder von atmosphärischem Hauch und Hintergrund. Ihr Gefühl für das Grundgeheimnis des Lebens, ihr Feuer, ihre Güte umstrahlen sie. Neben ihnen erscheinen die Herrenmenschen so trocken, roh und hart wie Steine."

Royce nennt James den repräsentativen Denker Amerikas, den Goldsucher auf dem Gebiete der Metaphysik und sagt von ihm: „Mit unnachahmlichem Spürsinn sucht James die tiefste Quelle der Religion, die Erfahrung, anzubohren. Weltberühmte Heilige der katholischen Kirche erscheinen neben Erweckungspredigern und Gesundbetern, neben Menschen, die in jeder Art von Schafsfell und Ziegenfell herumlaufen, deren Gedankenwelt weder wertvoll war noch ist, die aber ein inneres Erlebnis hatten von Dingen, die man nicht sieht."

War es nun begreiflich, daß diese „Wiederentdeckung der Religion" durch die Psychologie bei den amerikanischen Sekten Sensation machte, weil man sich sagte, der modernste aller Denker, der Entwicklungstheoretiker, der Psychologe, der Erbe aller Zeiten habe die Quelle aller Inspiration verteidigt, so kann man um so weniger begreifen, daß die neue Psychologie eine so mächtige Bewegung auch in katholischen Ländern hervorrufen konnte. Die Anhänger des neuen Religionsbegriffes machten kein Hehl daraus, daß auf dieser neuen psychologischen Grundlage die bisherige angeblich mechanische Auffassung der Offenbarung seitens der Kirche durch die psychologische zu ersetzen sei. Wie dies zu verstehen sei, darüber ließ James selbst keinen Zweifel. Er hat vor allen anderen den Ausdruck in internationalen Kurs gesetzt: Die Dogmen sind Symbole. Er erklärt dies an verschiedenen Stellen deutsch also: Alle religiösen Ideen haben als Abstrakta nur Sinn und Wahrheit, sofern sie eine Kurzschrift des konkreten, realen, religiösen Erlebens sind. Wie alle wissenschaftlichen Begriffe, alle Abstrakta und Theorien nur Denkmittel sind, intellektuelle Arbeitswerkzeuge, eine geistige Stenographie, die uns hilft, in der Wirklichkeit Sprünge, statt langsame Schritte zu machen, Banknoten statt Barmünze; wie aller Rationalismus, der von diesem persönlichen Erlebnis sich entfernt, nur Schatten hascht statt des wirklichen Lebens; wie also schon die wissenschaftlichen Formeln und Theorien nur Symbole der Wirklich-

keit ſind, während die Erlebniſſe perſönlichen Innenlebens die einzigen Realitäten im ſtrengſten Sinne des Wortes darſtellen, genau ſo iſt es mit den Dogmen. Der urſprüngliche, impulſive, perſönliche Glaube des Genies iſt alles; jeder vorſtellungsmäßige Ausdruck iſt nur die prunkende Umſetzung in Formeln. Es liegt im Weſen der religiöſen Erfahrung, daß ſie zur Aufſtellung von Mythen, Dogmen, Bekenntniſſen führt. Indes alle dieſe intellektuellen Operationen haben ihren einzigen objektiven Halt im perſönlichen Erlebnis. Die religiöſe Vorſtellungswelt der Dogmen iſt Prägung, nicht Schöpfung, Umgangsmünze, nicht Religion ſelbſt, wie Buſch es treffend ausdrückt. Das religiöſe Dogma hat funktionellen Wert. Es verliert ſeinen Sinn, wenn es als Abbild einer Weſenheit für ſich genommen wird. Es hat nur Sinn und Bedeutung in ſeiner Beziehung zur konkreten Wirklichkeit. Die Dogmen, Symbole haben alſo als religiöſe Kurzſchrift nur einen Wert, wenn ſie zur religiöſen Erfahrung leiten und in dieſem Sinne zur religiöſen Wirklichkeit. Da aber die Erfahrungswirklichkeit das einzig Wirkliche in uns iſt, ſo hat alle Religionspſychologie von der religiöſen Erfahrung auszugehen, von den konkreten, religiöſen Prozeſſen, die alles religiöſe Leben ausmachen. Dogmen ſind Symbole, heißt alſo: Wie die Kategorien Kants nicht Spiegel der Dinge an ſich, ſondern nur Gefäße innerer Erfahrungen ſind, ſo ſind die Dogmen keine Spiegelungen Gottes, ſondern innerer Erlebniſſe.

Auf dieſem pſychologiſchen Fundamente bauen die Moderniſten aller Länder ihren Dogmenbegriff auf. Dies mag hier an Tyrrell gezeigt werden, welcher der geiſtig Bedeutendſte von allen war und ohne Zweifel von beſter Abſicht geleitet wurde. Er ſchrieb im Rinnovamento 1907 II 9: „Der Glaube iſt das Werk des Geiſtes Gottes im Menſchen; das Dogma iſt das Werk des menſchlichen Geiſtes, der über das Werk Gottes nachdenkt. Der Glaube iſt eine göttliche Offenbarung. Die Orthodoxie iſt deren menſchliche Ausprägung. Indem man dieſe letztere als Offenbarung bezeichnet; indem man die theologiſche Formel bezeichnet als von Gott dem Menſchengeiſt wunderbar mitgeteilt; indem man die ſchützende Hülle mit dem Gegenſtand des Glaubens, der beſchützt wird, verwechſelt; indem man dieſe als unveränderlich, endgültig, unfehlbar auffaßt, ſpenden wir dem Werke unſerer Hände göttliche Ehre, und als Lohn dafür empfangen wir die Sklaverei des Götzendienſtes ſtatt die Freiheit der Kinder Gottes. In das lebendige Gebäude unſeres Geiſtes bringen wir ein Element des Todes, ein Element, das die Geiſtesentwicklung lähmen, behindern und fälſchen wird, indem wir es als heilig, als endgültige Regel jeder profanen und religiöſen Wahrheit betrachten."

Man könnte die ganz auf der neuen amerikaniſchen Pſychologie aufgebaute moderniſtiſche Glaubenstheorie nicht klaſſiſcher formulieren, als Tyrrell tut, wenn er ausführt, wie das Glaubensbekenntnis der Kirche, das Apoſtoliſche wie das Athanaſianiſche, uns das Abſolute (ſo nennen die Moderniſten mit dem deutſchen Idealismus die Gottheit) und das Jenſeits nahebringe: „An und für ſich ein leerer und kahler Begriff wird das Credo von der Allgüte angefüllt und beſtimmt, wenn dieſe als Quelle und Fülle all des Schatzes von Liebe und Güte und geiſtiger Schönheit, die in den katholiſchen Begriffen der Menſchwerdung, der Euchariſtie, des

heiligſten Herzens, der gebenedeiten Mutter, der Heiligen, der Sakramente liegen, eingeſetzt wird. Gott iſt für uns nicht die Summe oder Generaliſierung dieſer gehäuften Gunſterweiſe, ſondern ihre einfache Quelle, anders und unendlich beſſer als ſie alle. Der ganze religiöſe Wert dieſer Gunſterweiſe (der Dogmen) liegt darin, daß ſie unſer Gefühl für Gott als ihren Urheber beeinfluſſen."

Hier iſt alſo die ganze Summe des kirchlichen Glaubensinhaltes unverblümt unter den pragmatiſtiſchen Geſichtspunkt geſtellt: nicht nach der Wahrheit der Dogmen wird auf dieſem Standpunkte gefragt, ſondern nach ihrer *Wirkung* in bezug auf das Handeln, nach ihrem Einfluſſe auf das religiöſe Gefühl. Allein Tyrrell zeigt ſeine Abhängigkeit vom Pragmatismus auch noch in anderer Beziehung. Das kirchliche Glaubensbekenntnis enthalte unentwirrbare Widerſprüche. Aber durch einen Bankerott desſelben würde der religiöſe Glaube ſo wenig Schaden erleiden wie der Lauf der Geſtirne durch den Zuſammenbruch des alten, ptolemäiſchen Weltbildes. In folgender Weiſe charakteriſiert dann Tyrrell das kirchliche Glaubensbekenntnis: „Wir müſſen anerkennen, daß das Credo die Ergebniſſe der religiöſen Erfahrungen eines großen Teiles der Menſchheit in ſich begreift, daß es eine Darſtellung des Abſoluten (!) bietet, des Jenſeits, das der Glaube erfaßt, ſowie der Beziehungen des Menſchen zur Welt, daß *es eine gewiſſe praktiſche oder regulative Wahrheit* beſitzt. Wir dürfen es nicht etwa als einen Lehrſpruch anſehen und ſeinen Sinn nach den einzelnen Worten beſtimmen. Wir müſſen es vielmehr in ſeiner Geſamtheit betrachten als das *Symbol des Eindruckes*, den das Unendliche von ſich ſelbſt im Bewußtſein eines ſo großen und bedeutenden Teiles der Menſchheit hinterlaſſen hat. Die Dreifaltigkeit, die Schöpfung, der Fall, die Menſchwerdung, der Opfertod, die Auferſtehung, Himmel und Hölle, Engel und Teufel, die Madonna und die Heiligen, alle ſind Steinchen des gleichen Moſaiks, alle ſind nähere Beſtimmungen der ewigen Güte, in deren Licht der Menſch ſeinen Willen und ſeine Neigungen und Handlungen geſtalten muß, will er anders ſein Leben religiös führen und ſich ſelbſt den höchſten Wirklichkeiten anpaſſen. Als Ausdruck iſt es ohne Zweifel voll Verrenkungen, Übertreibungen und Fehler. Seine Wahrheit liegt unentwirrbar mit dem Irrtum vermengt wie Gold in Erz. Gleichwohl muß das Erz reicher ſein als je eines dem Menſchen gegeben wurde und reines Gold mag, ſolange der Menſch Menſch iſt, unerreichbar ſein. Nur durch das buntfarbige Glas etlicher ſolcher Glaubensbekenntniſſe ſtrömt das farbloſe göttliche Licht auf uns, um uns zu leiten. Nur durch das nämliche Glas können wir aufwärts blicken zur Quelle dieſes Lichtes, die wir notwendigerweiſe mit den Formen und Farben des Mediums bekleiden, durch das wir ſie ſchauen" (Gisler 577 f.).

James ſagt: „Um den Sinn eines Dogmas zu enthüllen, brauchen wir nur zu fragen, welches Handeln es hervorzurufen vermag. Dieſes Handeln iſt für uns ſein einziger Sinn" (Varieties 354). Abgeſehen von dieſer konkreten Bedeutung kommt nach James den Symbolen keine zu (Pragmatism 76). Es iſt merkwürdig, wie dieſer Grundſatz der neuen Pſychologie ohne weiteres von den Moderniſten aller Länder, von Loiſy, Le

Roy und Laberthonnière in Frankreich, von Murri, Fogazzaro und Giovanni Selva in Italien übernommen wurde. Le Roy erklärt dies in Beiſpielen: „Chriſtus iſt in der Euchariſtie gegenwärtig heißt: Benimm dich ſo, als ob er gegenwärtig wäre!“ Zu gleicher Zeit, als in Deutſchland Vaihinger Kants Kritizismus als die Philoſophie des Als ob erklärte, kamen dieſe Moderniſten vom amerikaniſchen Empirismus aus zu der ganz gleichen Auffaſſung. Es kam ihnen dabei gar kein Gedanke daran, daß durch dieſe Auffaſſung der Dogmen die chriſtliche Offenbarung vollſtändig auf gleiche Stufe mit heidniſchen Religionen und Sekten herabgedrückt wurde, wie es in dem Werke von James über die „Mannigfaltigkeit der religiöſen Erfahrung“ ſo ſchroff zum Ausdruck kam.

Es nützt nichts, wenn der Moderniſt Bartoli ſpottet, die alte katholiſche Anſchauung wolle das Weltall in eine Nußſchale preſſen, oder wenn Loiſy ſagt: Wären die Dogmen vom Himmel gefallen, ſo wären ſie Meteorſteine. Auch die katholiſche Kirche hat ſtets zugegeben, daß die menſchlichen Begriffe nur die Gefäße ſeien, in denen das Manna der himmliſchen Wahrheit aufgefangen wird, wie Gisler treffend es ausdrückt. Die Moderniſten anderer Länder, eben erſt mit Kant und der deutſchen Philoſophie bekannt geworden, waren nicht imſtande, die letzten Konſequenzen der amerikaniſchen Religionspſychologie zu durchſchauen. Merkwürdig in dem Augenblicke, da die meiſten Vertreter der Philoſophie an den deutſchen Univerſitäten glaubten, gegen die Moderniſtenenzyklika als gegen einen Angriff auf die wiſſenſchaftliche Methode ſelbſt Stellung nehmen zu müſſen, erhob W i l h e l m W u n d t, der Senior der deutſchen Gelehrten, ſeine Stimme gegen den Modernismus in der proteſtantiſchen Theologie d. h. gegen die Verſuche von Wobbermin und anderen Theologen, durch eine Verbindung von James mit Schleiermacher den Pragmatismus in die deutſche Theologie einzuführen. Namentlich in ſeinen „Beiträgen zur Völkerpſychologie“ wies Wundt auf den tiefſten Kern des Problems hin, auf die W a h r h e i t s f r a g e. James hat ja kein Hehl daraus gemacht, daß der Pragmatismus einen anderen Wahrheitsbegriff aufſtelle als das platoniſch-europäiſche Denken, wie er es ausdrückt, d. h. als die bisherige Menſchheit überhaupt; dem abſoluten, ſtatiſchen Wahrheitsbegriff ſtellt James den biologiſchen, dynamiſchen, ſymboliſchen gegenüber. Mit Thomas und Auguſtin hielt die Kirche ſtets daran feſt, daß der Glaube eine Zuſtimmung des Verſtandes zur göttlich bezeugten Wahrheit iſt (adaequatio rei et intellectus). Die Dogmen waren für die katholiſche Kirche ſtets abſolute Wirklichkeit, nicht Symbole von Erlebniſſen. Indem der Pragmatismus nicht den Verſtand, ſondern die Totalität der Seelenkräfte, das ſeeliſche Erlebnis zum Grundakte des Glaubens macht, zerſtört er den kirchlichen Wahrheitsbegriff. Die Wahrheit der Dogmen iſt ihm nicht mehr eine abſolute Übereinſtimmung zwiſchen dem Gedanken und dem Gedachten, ſondern eine ſymboliſche zwiſchen dem abſtrakt Formulierten und dem tiefen Erlebnis, zwiſchen dem Geiſte und der lebendigen Handlung. Nicht ein träges ſtatiſches Übereinſtimmen eines Gedankens mit einem Objekt iſt für James die Wahrheit, ſondern ein Prozeß — ähnlich wie bei Hegel (oben S. 123). Die Wahrheit iſt daher ſtets fließend und veränderlich.

Schiller-Oxford hat den Pragmatismus philoſophiſch zutreffend in „Humanismus" umgetauft, weil nach ihm die menſchlichen Intereſſen der Wirklichkeit die Sprache geben, die ſie zu ſprechen ſcheint, weil das Bewußtſein nicht eine Doppelausgabe der Welt, eine Kopie der Wirklichkeit, ſondern nach „dieſer weſentlich funktionellen Pſychologie" eine Reaktionsmaſchine iſt, welche die Wirklichkeit nach unſeren weſentlichen Lebensintereſſen erſt geſtaltet. „Die Welt iſt voll Plaſtizität."

Von dieſem Gedanken iſt der andere abgeleitet, der im *franzöſiſchen* Pragmatismus vorherrſcht, daß alle Erkenntnis geformt iſt im Dienſt der aktiven Perſönlichkeit und ihrer Intereſſen, daß unſere Handlung der Wirklichkeit näher kommt, eine intimere und vollkommenere Kenntnis der Welt verſchafft als der Intellekt.

Das, was die Enzyklika Pascendi in ſo ſcharf umriſſenen Linien als Bild des Modernismus zeichnet, iſt philoſophiſch betrachtet überhaupt nichts anderes als die Anwendung des neuen Wahrheitsbegriffes auf die Dogmen und den Glauben. Treffend drückt dies ein Artikel der Revue moderniste internationale aus: „Die Wahrheit iſt nicht mehr jene Marmornymphe, welche tief im Brunnen verſteckt auf den Wanderer harrte. Heute flattert ſie in unzähligen Geſtalten durch die Welt. Ihre leuchtenden Züge ſind immer in Wandel und Wechſel, und gerade darin zeigt ſie ſich erhaben, daß ſie nie aufhört, ſich umzugeſtalten, höher zu ſteigen und ſich ſelbſt zu übertreffen. Jeder baut ihr ſein Aſyl oder ſeinen Tempel nach langer Arbeit und langem Gebrauch. Die Anſchauung Murris iſt nicht die von Minocchi, das Ideal vom Pey Ordeix nicht das von Schnitzer, die Wahrheit von Marcel Hebert nicht die von Le Roy . . . Aber was liegt daran? Loiſy iſt ebenſo gut Moderniſt wie Minocchi, wie der liberale Proteſtant Bertrand mit ſeinen hohen Geſichtspunkten, wie Giron, jener Apoſtel der Religion des Geiſtes, und alle jene, die entſchloſſen ſind, nach den eigenen religiöſen Bedürfniſſen, nach der eigenen Wahrheit zu leben" (Gisler 407 f).

Damit ſind wir zu dem entſcheidenden Punkte gekommen, an welchem der Modernismus das innerſte Lebensmark des modernen Denkens in die Theologie einführen will. Es handelt ſich um den modernen Grundſatz: Der Menſch ſelbſt iſt der Schöpfer der Wahrheit. Alle Wahrheit, auch die religiöſe, hat ihren Quell im Inneren des Menſchen ſelbſt. Das bekannte Programma der italieniſchen Moderniſten ſpricht dies alſo aus:

„Durch Gedankengänge dieſer Art haben wir uns allerdings mit den Grundtendenzen der zeitgenöſſiſchen Philoſophie begegnet, mit der immanentiſtiſchen Tendenz, die zugleich die Exiſtenzbedingung der Philoſophie iſt. Nach dieſer Tendenz kann nichts in den Menſchen dringen, was nicht einem Expanſionsbedürfnis entſprießt und entſpricht: *es gibt für ihn keine feſtſtehende Wahrheit und keine zuläſſige Vorſchrift, die nicht in irgend einer Weiſe autonom oder autochthon* wäre."

Le Roy ſpricht dies noch deutlicher aus, indem er der kirchlichen Auffaſſung vorwirft: „Radikal von außen will ſie die Wahrheit in uns einführen. Jedes Dogma erſcheint ſo wie eine Unterjochung, wie eine Schranke für die Rechte des Gedankens, wie eine Drohung intellektueller Tyrannei, wie eine von außen angelegte Feſſel der Forſchungsfreiheit:

alles Dinge, die dem Leben des Geistes, seinem Drang nach Autonomie und Ehrlichkeit, seinem zeugenden und tragenden Prinzip, nämlich seinem Prinzip der Immanenz, direkt widersprechen. Dieses Prinzip der Immanenz richtig verstanden zu haben ist das Ergebnis der modernen Philosophie. Wer es nicht zugibt, darf sich nicht zu den Philosophen rechnen. Wer es nicht zu verstehen vermag, verrät dadurch, daß ihm der philosophische Sinn abgeht. . . Kurz, es gibt für uns nie eine rein äußere Größe, die ich weiß nicht welcher toten Materie gliche; eine solche Größe könnte uns dann auch in keiner Weise einverleibt werden. Sie wäre für uns ein Nichts. Sogar die Erfahrung ist durchaus nicht die Aneignung von „Sachen", die uns anfänglich völlig fremd gewesen. Nein, sie ist vielmehr ein Übergang vom Eingeschlossenen zum Ausdrücklichen, eine Bewegung in die Tiefe, die uns in dem bereits abgeklärten Wissensbezirk geheime Bedürfnisse und schlummernde Schätze enthüllt, ein Ringen nach organischer Entwicklung, wo Reserven aufgeboten oder Bedürfnisse wachgerufen werden, die unsere Tätigkeit steigern. Und so tritt nie eine Wahrheit in uns ein, sie sei denn von etwas Vorausgehendem als eine mehr oder weniger notwendige Ergänzung postuliert, gerade wie die Speise, um wirksame Nahrung zu werden, beim Genießenden vorausgehende Anlage und Vorbereitung voraussetzt, nämlich den Anreiz des Hungers und die Fähigkeit zur Verdauung. Sogar die Feststellung einer Tatsache bietet diese Eigenart, da keine Tatsache Sinn und folglich für uns Dasein besitzt, außer durch eine Theorie, in deren Schoß sie geboren wird und sich einpflanzt. Das Wenige, was ich gesagt, reicht gewiß hin, um ahnen zu lassen, wie der sogenannte Extrinsozismus dem Geiste, der Haltung und der Methode des modernen Gedankens widerspricht" (Dogme et Critique 9f).

Trotzdem ist es charakteristisch für den Modernismus, daß er seine Wege scharf von denen eines Kant und des deutschen Idealismus scheidet. Ist doch der Kampf gegen den Intellektualismus sein Schibboleth. Auch hier verleugnet er seine Abkunft vom Pragmatismus nicht. Letzterer ist im Gegensatz zum Idealismus radikaler Empirismus, muß deshalb die Dogmen ganz anders erklären als Hegel oder Schelling. Richtunggebend war auch hier James. Er hatte, um die Religion und ihre Wirkungen natürlich psychologisch erklären zu können, das Unterbewußtsein, die alogische Seelenzone, als das eigentlich religiöse Erfahrungsgebiet abgegrenzt und der Seele auf diesem Gebiete einen besonderen Sinn für übersinnliche Wirklichkeiten zugeschrieben. Er hatte aus dem klinischen Begriff des absplitternden Bewußtseins, welchen Psychologen wie Janet, Binet, Ribot bearbeitet hatten (vgl. Weingärtner, Das Unterbewußtsein), einen mystisch okkultistischen Begriff gemacht und dasselbe als Sitz und Organ für Gott und sein Wirken auf die Seele erklärt, als tiefstes Gravitationszentrum für das seelische Leben. Dieses angeblich unerschöpfliche Quellengebiet der Seele erklärte James als den tiefsten Sitz aller Leidenschaften und Triebe, aller großen Wirkungen eines Mahomed, Fox, Wesley, Christus. Begierig griffen die Modernisten nach diesem neuentdeckten Sinn für das Göttliche: im Pragramma erklärten sie, nun könne man leicht alle metaphysischen Beweise, Wunder und Weissagungen, welche das

moderne Empfinden verletzen, entbehren, da man einen neuen Weg zu Gott gefunden habe. Wenn die verſchleierte Tiefe der Seele mit ihren unendlichen Geheimniſſen die dünnen Wände der Seele durchbreche, meinte Sabatier, dann entſtünden die Wunder der Religion, auch die höchſten in Chriſtus. Jetzt haben wir, meinte Tyrrell, Gott da ſuchen gelernt, wo er allein zu finden iſt, im Herzen ſeiner Schöpfung, im Zentrum des menſchlichen Geiſtes. Von dieſem Sinai donnert er ſeine Gebote herab!

Es kam den Moderniſten gar nicht zum Bewußtſein, daß eine derartige Auffaſſung des Unterbewußtſeins, wie James ſie prägte, nur auf pantheiſtiſchem Standpunkte einen Sinn habe, und daß damit alles Übernatürliche im Chriſtentum zerſtört war, weil eine gemeinſame natürliche Quelle aller religiöſen Wirkungen von dem Aberglauben des Fetiſchdieners bis hinauf zu Chriſtus angenommen wurde. Die donnernden Lobſprüche, welche die amerikaniſchen Pſychologen für die ſo aufgefaßte Religion als die neuentdeckte Domäne der Empirie hatten, betäubten ſie. Im italieniſchen Programma hieß es: „Die bisherigen Grundlagen des Glaubens erſcheinen uns als unhaltbar, morſch. Aber den Glauben ſelbſt, das ganze reiche Erbe der katholiſchen religiöſen Erfahrung, fühlten wir noch mächtiger in uns erglühen und wir erkannten deutlich, daß er mit den vornehmſten Anſchauungen des zeitgenöſſiſchen Gedankens in Einklang gebracht werden kann.“

Original freilich iſt die Theorie James' vom Unterbewußtſein nicht. James ſelbſt geſteht, daß dieſe Theorie das bedeute, was letztlich die Philoſophie Hegels wolle (Wobbermin 364). Noch mit größerem Rechte hätte er ſich auf Fichte und Schelling berufen können, welche in der intellektuellen Anſchauung ein Organ annahmen, mit welchem der Menſch das Abſolute unmittelbar erfaſſe. Der eigentliche Urheber der Theorie vom Unterbewußtſein iſt aber der deutſche Phyſiker Guſtav Theodor Fechner, der dieſelbe ſchon ſeit den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts in zahlreichen Schriften zu begründen ſuchte. Zwar erwähnt James den Namen Fechner in ſeiner Schrift „Varieties of Religious Experience“ nicht. Allein der prinzipielle Verſuch Hellgeſichte, Ahnungen, vorbedeutende Träume und pathologiſche Phänomene als Spuren des Hineinleuchtens eines Unterſchwellenbewußtſeins in unſer regelmäßiges Bewußtſein zu erweiſen und dieſes Unterſchwellenbewußtſein als die eigentliche Domäne der Religion und ihre innerſte Quelle aufzuzeigen, dieſer Verſuch iſt in Fechners Schriften ſo eingehend, ſcharfſinnig, in ſo blendender Sprache unternommen, daß es für den deutſchen Fachkenner etwas Naives hat, die Behauptung zu hören, die Theorie vom Unterbewußtſein ſei in Amerika im Jahre 1896 zum erſten Male entdeckt worden. Fechner hat ſpäter die pſychophyſiſche Lehre von der Miſchungsſchwelle, wie ſie beſonders Wundt begründet hat, benutzt, um ein pſychiſches Doppelreich zu erweiſen und die genannten abnormen Erſcheinungen, Halluzinationen, Geiſtererſcheinungen, Phantasmen als ein plötzliches, momentanes Sichöffnen einer Spalte in der ſonſt immer verſchloſſenen Türe hinzuſtellen. Wenn Fechners Ideen wieder zeitweiſe zurücktraten und nun es möglich erſcheint, daß dieſelben ſelbſt von vermeintlichen Kennern der modernen

Psychologie als etwas Neues ausposaunt werden, so ist das nur ein Beweis dafür, daß Fechners Versuch, die christliche Auffassung der Religion und besonders der Eschatologie durch eine auf die Tatsachen der neu erstandenen psychophysischen Wissenschaft aufgebaute Weltanschauung zu verdrängen, in Deutschland sich längst als unhaltbar ausgewiesen hat. Historisch interessant dürfte die Notiz sein, daß Fechner zu seiner Auffassung, wonach z. B. Visionen das Hereinbrechen einer jenseitigen, realen Bewußtseinswelt in die gewöhnliche Bewußtseinssphäre sei, von Professor Billroth in Halle angeregt wurde, wie er von Gastein aus 1835 schrieb, wo er Billroth als den Schöpfer dieser Auffassung bezeichnet.

Schon Fechner hat die Bemerkung gemacht, daß jene modernen Denker, welche die letzte Wurzel der Religion nicht im regulären Bewußtsein und seinen logischen Denkgesetzen und Ideen, sondern in einer unter der Schwelle dieses Bewußtseins liegenden Sphäre sich denken, sich in zwei Gruppen scheiden, je nach ihrer Grundauffassung vom Wesen des Lebens überhaupt. „Die auf der Höhe des Zeitbewußtseins oben zu stehen meinen, fassen sogar die göttliche Uridee selbst als eine solche, die, von Anfang an unbewußt, erst spät in den Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht sei.“ Fechner meint hier die Hegelsche Schule, beziehungsweise den rechten Flügel derselben.

Eine ganz entgegengesetzte metaphysische Begründung hat Fechner und die von ihm ausgehende Richtung des psychophysischen Parallelismus der Hypothese von jener geheimnisvollen Lebenssphäre gegeben, die, jenseits der Schwellen unseres regulären Bewußtseins liegend, die letzten Quellen der Religion enthalten soll. Fechner behauptet: Statt daß das Bewußte ursprünglich aus dem Unbewußten käme, ist es umgekehrt. Gott hat von Anfang an seinen Leib mit Bewußtsein gebaut und in diesen Bau fällt auch der Erde und des Menschen Bau. Wäre die Welt von Anfang an unbewußt gewesen, sie wäre es ewig geblieben. Ein Stein erwacht nie aus seinem Schlummer. Alles Unbewußte ist Residuum eines bewußten Prozesses und ist unbewußt nur, *indem es in einem allgemeineren Bewußtsein aufgeht.* Gar oft genießt ein niederes und späteres Bewußtsein die Früchte, die ein früheres und höheres gesät, und meint nun, sie seien ihm blind zugewachsen. Straßen, Posten gehen durch das Land, Schulen, Kirchen sind gebaut. Der Bauer genießt die Frucht dieser Einrichtungen, als hätte sich alles das von selbst gemacht. Er denkt nicht daran, welche Anspannung von Bewußtsein es gekostet, dies alles einzurichten. Der König ist ihm nur der größte Müßiggänger. Solche Bauern sind wir alle inbezug zur Welt. Wir haben sie nicht gebaut; wir sind nur in sie hineingebaut. Wir meinen, was ohne unser Vor- und Nachdenken entstanden, sei ohne Vor- und Nachdenken überhaupt entstanden. Nun wird uns Gott der allergrößte Müßiggänger und wir meinen, wir könnten ihn entbehren. Und doch, ehe das Bewußtsein aus dem Kinde hervorbricht, ist sein Leib so wunderbar gebaut mit einer Bewußtseinstat, deren Größe das Kind auch in seiner höchsten Entwicklung nie erreichen wird.

Die theistische Auffassung der Welt weist aber Fechner trotzdem scharf zurück. Das Bewußtsein ist ihm die Innenseite der Welt, wie die Emp-

findung die Innenſeite einer Nervenerzitterung iſt. Das Bewußtſein des Kindes iſt ihm nur ein Teil des ewig dageweſenen allgemeinen Bewußtſeins. „Was ſieht der Anatom, wenn er ins Gehirn des Menſchen blickt? Ein Gewirr von weißen Faſern, deſſen Sinn er nicht enträtſeln kann. Und was ſieht es in ſich ſelbſt? Eine Welt von Licht, Tönen, Gedanken, Erinnerungen, Phantaſien, Empfindungen von Liebe und Haß. So denke dir das Verhältnis deſſen, was du, äußerlich der Welt gegenüberſtehend, in ihr ſiehſt, und was ſie in ſich ſelber ſieht!“ Wie die Seele eines Wurmes zur Seele des größten Dichters, wie der träge Schritt der blinden Raupe zum Sonnenflug des Adlers, ſo verhält ſich unſer Bewußtſein zu dem, das in der Natur waltet. Dieſes letztere iſt der Unterbau unſeres eigenen Lebens. Wie unzählige Wellenkreiſe in einem Teiche ſich kreuzen, wie Millionen Schallwellen in der Luft, Lichtwellen im Äther, Erinnerungswellen im Haupte ſich kreuzen, und wie dadurch ein höheres Weben und Leben der Wellen, der Erinnerungen zuſtande kommt, ſo kreuzen ſich Millionen von Bewußtſeinskreiſen im Gottesbewußtſein, das nach Fechner mit dem allgemeinen Weltbewußtſein zuſammenfällt und der Unterbau alles Bewußtſeins iſt. Indem im Bewußtſein des Menſchen die Millionen Lebenswellen ſich kreuzen, knüpfen ſie den Knoten, der Innen- und Außenwelt ſcheidet. Nur durch die Fenſter der Sinne vermag der Menſch in die Außenwelt zu ſehen und herauszufühlen und mit kleinen Eimern daraus zu ſchöpfen. Wenn der Leib beim Tode fault, löſt ſich der Knoten, und nun erſt wird das Bewußtſein mit völliger Freiheit ſich in die Natur ergießen und der innere Mittelpunkt des Menſchen zur geiſtigen Sonne entbrennen. Er wird nicht mehr bloß die Licht- und Schallwellen, die an ſein Ohr und Auge ſchlagen, empfinden, ſondern wie ſie im Äther- und Luftmeer ſelbſt fortrollen, nicht mehr bloß das Anwogen des Meeres gegen ſeinen darin gebadeten Leib fühlen, ſondern in Luft und Meer ſelber rauſchen. „Selbſt ſchon im jetzigen Leben aber ſehen wir ausnahmsweiſe, in ſeltenen Fällen das Bewußtſeinslicht aus dem engeren Leibe in den weiteren wandern und wieder zurückkehren, Nachricht bringend von dem, was im fernen Raum oder, in deſſen weiten Zuſammenhängen wurzelnd, in ferner Zeit geſchieht“.

Aus dem bisher Geſagten ergibt ſich, daß die zahlreichen Theorien, welche den Namen „Unterbewußtſein“ oder einen ähnlichen als ihr Schibboleth führen, nur in dem Ausgangspunkte zuſammentreffen, daß ſie die Wurzeln der Religion in einer unter der Schwelle des reflektierenden, normalen Bewußtſeins liegenden Lebensſphäre ſuchen. Alle dieſe Theorien aber ſcheiden ſich ſcharf und charakteriſtiſch dadurch, daß die einen die myſtiſchen Erfahrungen dieſes Lebensgebietes einem für die Reflexion unfaßbaren, unmittelbaren Realitätsgefühl zuſchreiben (James-Wobbermin S. 54) und deshalb in das Quellengebiet der Religion alle jene inneren Erlebniſſe rechnen, welche wir mit dem deutſchen Worte Gemüt zuſammenfaſſen; wie ſcharf dabei die neueren Vertreter dieſer Gruppe dieſe Eingrenzung auf das Gefühl gezogen wiſſen wollen, zeigt James, wenn er die durch jenes Realitätsgefühl gewonnenen religiöſen Vorſtellungen inbezug auf Unerkennbarkeit den Objekten der Kantiſchen Moraltheologie

vergleicht. Diese Gruppe der Unterbewußtseinstheoretiker bringt also jene Formen des geistigen Lebens, die als potentielle Bewußtseinsformen um unser waches Bewußtsein herumliegen und nur durch dünne Wände davon geschieden sein sollen, die in den bekannten psychopathischen Erscheinungen durchbrochen werden, in Gegensatz zur ganzen Art des rationalen Bewußtseins und hat bisher keinen anderen Ausdruck für die von ihm behaupteten geistigen Lebensfunktionen höherer Art finden können als das Wort „Gefühl“ oder „Gemüt“.

Ganz anders ist die Fechnersche Richtung charakterisiert. Die ausnahmsweise in den erwähnten Erscheinungen in unser Bewußtsein hereinragende oder hereinbrechende, jenseits der Bewußtseinsschwellen liegende Lebenssphäre ist keine dunklere, sondern eine hellere als unser rationales Bewußtsein. Die Tatsachen des geistigen Lebens, aus denen die Religion quillt, enthalten nicht den Keim und Samen, sondern einen potenzierten Strahl des Vernunftlichtes. Der unlösbare Rest, den die Grundtatsachen des religiösen Lebens für das begriffliche Denken haben, sind nur der Rest einer früheren klaren Bewußtseinstat. Pantheistisch denkt auch diese Denkrichtung über den letzten Grund alles Seins. Allein während nach der hegelianischen Richtung, um mit Fechner selbst zu sprechen, der göttliche Geist die trockene Summe des Sonderbewußtseins ist, greifen nach der anderen Auffassung die einzelnen Ringe des Sonderbewußtseins organisch ineinander. Die verschiedenen Zentren des Geisteslichts wurzeln in einem Allgemeinbewußtsein, das nicht die Summe, sondern der gemeinsame Lichtgrund aller Bewußtseinssphären ist, nicht das Bündel, sondern das Band der Geister.

Wer Switalskis Schrift „Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James“ liest, kann sich leicht überzeugen, daß der Modernismus nichts anderes ist als die philosophische Unterbauung des kirchlichen Dogmas mit diesem pragmatistischen Wahrheitsbegriff. Auf empirischem Wege gelangte James zu dem nämlichen Resultat wie Hegel (oben S. 123) auf spekulativem: es gibt keine objektive Wahrheit. Mit ausdrücklicher Berufung auf Hegel erklärt der Modernist Edmond Scherer: „Nichts ist heute mehr für uns Wahrheit oder Irrtum. Es gibt keine endgültige Wahrheit, nur Wahrheiten, die sich vorbereiten, indem sie sich selbst zerstören.“ Gisler bemerkt dazu treffend: In diesen Abgrund des religiösen Skeptizismus war der Mann gesunken, der einst als Professor am Oratoire in Genf seine Vorlesungen mit dem Gebet zu eröffnen pflegte: Gott, du bist ein Gott der Wahrheit, und wir suchen die Wahrheit. Du allein kannst sie uns geben! Amen!“

Wahrheit war auch stets das Schibboleth der deutschen Forschung. Mit allgemeinem Jubel wurde es begrüßt, als Schell für die neue Universität in Würzburg die Giebelaufschrift vorschlug: „Veritati!“ Daß es keine Wahrheit gebe, war die letzte Konsequenz des Darwinismus: schon Darwin selbst hatte erkannt, daß menschliche Überzeugungen keinen Wert haben, weil sie vom evolutionistischen Standpunkte aus nicht objektiver sind als die Überzeugungen in der Seele eines Affen. Von diesem pragmatistischen Standpunkte aus hatte Nietzsche ausgerufen: „Der Irrtum ist mehr wert als die Wahrheit, wenn er arterhaltend ist.“ Auch Schopen-

hauer, der abgeſagte Feind des Chriſtentums, hat hohes Lob für das, was der Modernismus den ſymboliſchen Wert der Dogmen nennt: „Was läßt ſich dem großen Haufen beſſeres geben als eine ſchöne Allegorie, die als Leitfaden für das praktiſche Leben und als Anker des Troſtes und der Hoffnung vollſtändig ausreicht? Verſteht man die chriſtliche Dogmatik sensu proprio, ſo behält Voltaire Recht. Hingegen allegoriſch genommen könnte man dieſelbe den Arabesken von Rafael vergleichen, welche das handgreiflich Widernatürliche und Unmögliche darſtellen, aus denen aber dennoch ein tiefer Sinn ſpricht. Statt die Wahrheit der Religionen als sensu allegorico zu bezeichnen, könnte man ſie Hypotheſen zu praktiſchem Zwecke oder hodegetiſche Schemate nennen, Regulative nach Art der phyſikaliſchen Hypotheſen von Strömungen der Elektrizität zur Erklärung des Magnetismus, . . . (ſogar die Pole, Äquator und Parallelen auf dem Firmament ſind dieſer Art: am Himmel iſt nichts dergleichen; er dreht ſich nicht!) welche man ſich hütet als objektiv wahr feſtzuſtellen, jedoch davon Gebrauch macht, um die Erſcheinungen in Verbindung zu ſetzen, da ſie in Hinſicht auf das Reſultat und das Experimentieren ungefähr dasſelbe leiſten wie die Wahrheit ſelbſt. Sie ſind Leitſterne für das Handeln und die ſubjektive Beruhigung beim Denken.“ (VI 389, 422.)

Kein philoſophiſch Gebildeter kann leugnen, daß die Kirche ihre Lebensgrundlagen verteidigte, als ſie ſich gegen den Modernismus zur Wehr ſetzte. Allein die Bedeutung dieſer Abwehr griff weit über das religiöſe Gebiet hinaus. In dem Augenblicke, da die darwiniſtiſche Pſychologie in die Religion eindringen wollte, hatte ſie auf philoſophiſchem Gebiete den Wahrheitsbegriff bereits ausgehöhlt. Ludwig Stein gab in ſeinem Buche „Der Sinn des Daſeins“ dem modernen Skeptizismus Ausdruck, indem er an Alexander von Humboldts Wort erinnerte, daß das Leben der größte Unſinn ſei: „Der kühne Welteroberer, der ſich nach und nach alle Provinzen des Wiſſens untertan gemacht, bekennt an ſeinem Lebensabend mit geradezu fauſtiſchem Ungeſtüm, er kenne jetzt alles und wiſſe gar nichts. Die Lebensenergie iſt in ſolchen Naturen völlig erloſchen, der Wille zur Macht erſtorben, der Trieb zur Erkenntnis verdorrt, der Krater iſt ausgeſtorben. Hohl iſt ihnen der Sinn der Welt, das Daſein — eine taube Nuß. Und ſo tönt uns denn mit unheimlichem Echoklang das Totenglöcklein des Menſchengeſchlechtes gerade von ſeinen höchſten Spitzen entgegen“ (175). „Die Illuſionen erweiſen ſich als die große Weltpeitſche, die das Tier zum Menſchen, den Wilden zum Barbaren, dieſen zum Kulturmenſchen emporgezüchtet hat. Denn ohne Illuſion hätten wir keine Ideale und ohne Ideale kein lebenswürdiges Daſein. Sind Illuſionen ein unentbehrliches Gefühlsfundament des Lebens, ſo ſtellen die aus ihnen erwachſenen Ideale die Tragepfeiler und Querbalken unſeres Kulturſyſtems dar.“ (193f.)

Man hätte Laienforſchern die Bedeutung des kirchlichen Kampfes gegen den Modernismus nicht treffender klarmachen können als durch einen Hinweis auf jene Philoſophen, welche wie Edmund Huſſerl in ſeinen „Logiſchen Unterſuchungen“ den objektiven Wert der Wahrheit gegenüber dem alles zerſtörenden Pſychologismus retten wollten, der die

absolute Geltung des menschlichen Denkens bestritt und letzteres nur als relativ erklärte. Wie das Tridentinum den weltgeschichtlichen Ruhm besitzt, daß es einen Hauptbegriff der Kultur, den der Freiheit, in den Völkerstürmen der Reformation gerettet hat, so hat Pius X., indem er dem Modernismus die Türe in das Heiligtum der Religion schloß, eine gewaltige Kulturtat vollbracht: er hat eine Schutzwehr aufgerichtet für das Palladium des objektiven Wahrheitsbegriffes.

III. Katholisches Glaubensprinzip und moderne Weltanschauung.[1]

Wohl zu keiner Zeit ist der Streit über die Vereinbarkeit des höchsten, modernen Wissenschaftsideals, der Forschungsfreiheit, mit dem katholischen Glaubensprinzip heftiger entbrannt als in unseren Tagen, wo ein beispielloses Interesse für dieses Problem sich bis in die der Theologie am fernsten gelegenen, wissenschaftlichen Disziplinen verpflanzt hat. Wie stets in Zeiten hocherregter Kämpfe um diese Frage werden die Stimmen der Theologen als befangen abgelehnt. Um so gelegener kommt eine Schrift des Bonner Privatdozenten der Philosophie, J. M. Verweyen, über „Philosophie und Theologie im Mittelalter" (Bonn, Cohen 1911), worin der Versuch gemacht wird, die gegenwärtige Stellung der katholischen Kirche aus ihren historischen Voraussetzungen wissenschaftlich zu begreifen. Verweyen hebt die ganze Diskussion auf ein höheres Niveau, indem er die Untersuchung auf die Wissensgrundlage des katholischen Glaubensgebäudes lenkt und zeigt, wie von den letzten philosophischen Voraussetzungen des Katholizismus aus, welche die Persönlichkeit Gottes betreffen, die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche nichts von vornherein Verächtliches, sondern ein Akt höchster Sittlichkeit, weil subjektiver Wahrhaftigkeit ist. Dieser Standpunkt ist um so beachtenswerter, als der Verfasser persönlich die Meinung vertritt, daß bei höchster Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit gerade ein Konflikt, in welchen das Zentrum des geistigen Menschen mit dem kirchlichen Dogma gerät, die volle Unbefangenheit gegenüber den Offenbarungsargumenten erzeugen könne. Verweyen ist aber unbefangen genug, um von vornherein zuzugeben, daß der bei den verschiedenen Forschern verschiedene philosophische Einschlag in der Einzelforschung nicht immer scharf genug herausgearbeitet wird und deshalb leicht die gegenseitige Verständigung trübt.

Gegenüber neueren Hypothesen über das Verhältnis von Wissen und Glauben in der Scholastik, wornach das Prinzip der „doppelten Wahrheit" als Lebensnerv der mittelalterlichen Weltanschauung anzunehmen sein würde, berührt es wohltuend, daß Verweyen auf die Eigenart des prinzipiell harmonisierenden Lösungsversuches durch die katholische Kirche mit Nachdruck aufmerksam macht; letztere kennt keine Zweiweltentheorie in dem Sinne des arabischen Aristotelismus oder des Petrus

[1]) Hochland Februar 1912.

Pomponatius. Sie kennt mit Thomas von Aquin im Gegenteil ein beständiges gegenseitiges Sichstützen beider Welten: das Wissen imstande, die Fundamente des Glaubens zu beweisen, der Glaube ein göttlicher Gnade entspringendes übernatürliches Licht, das dem natürlichen Wissen neue Beleuchtung, Vertiefung, Anregung zuteil werden läßt. Verweyen findet insofern die Psyche des katholischen Christen mit Recht charakterisiert durch eine gegenseitige Durchdringung von Rationalismus und Irrationalismus; er übersieht aber auch nicht den radikalen Gegensatz, in welchem die katholische Lösung des Problems zur altreformatorischen steht. Luther kannte keine Berechtigung der Erkenntnis im religiösen Leben. Das erfahrbare und nur durch Erfahrung erlangbare Wurzeln im religiösen Glauben war ihm nach Loofs praktisches Christentum. Verweyen aber verweist zum ersten Male zutreffend darauf, daß das Luthersche Prinzip vom Fiduzialglauben auch gegen die vom katholischen Dogma behauptete Möglichkeit eines Wissens von der Offenbarungstatsache gerichtet sei. Die Autorität der Bibel ist für Luther durch ein inneres Erlebnis, durch eine unmittelbare, irrationale Gewißheit sanktioniert: „Darum muß dir's Gott ins Herz sagen: das ist Gottes Wort." Für Luther ist die Vernunft „die Hure des Teufels", weshalb er gegen die Sorbonne das Prinzip der doppelten Wahrheit verteidigte. Erst Melanchthon wurde – hierin vom System Luthers abfallend – aus praktischen Erwägungen der Gründer einer philosophischen Scholastik des Protestantismus. Daß dagegen gerade Kant die religiösen Urgedanken Luthers zu Ende gedacht hat, ist eine von neueren Philosophen wie Paulsen und Eucken längst ans Licht gestellte Tatsache. Die Transcendenz (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) bleibt nach Kant dem erkennenden Menschengeist ewig verschlossen. Nur als sittlich wollendes Wesen gewinnt der Mensch einen Zugang zu der jenseitigen Welt des Übersinnlichen. Mit dem Intellektualismus fällt für Kant sofort der Kern des Christentums dahin: Alles, was die historischen Religionen außer einem guten Lebenswandel vorschreiben, wird ihm zum „Afterdienste Gottes". Die religiösen Dogmen sinken zu inhaltsleeren Symbolen sittlicher Ideen herab.

So ist Kant der genuine Interpret der Glaubenstheorie Luthers. Daß Schleiermacher es war, der die Religion als „Sinn und Geschmack für das Unendliche" bezeichnete und ihr eine vom Erkennen völlig verschiedene, geistige Provinz anwies, also damit die Kantsche Form der Lutherschen Gedanken in die moderne Theologie einführte, ist längst bekannt. Auf der gleichen Linie fortschreitend hat Ritschl und seine Schule die Religion auf das Gebiet der Werturteile beschränkt, welche einzig und allein in persönlichem Erlebnis wurzeln. In diesen Erlebnissen findet der Mensch die Spuren einer geistigen Macht, die durch alle Anstrengungen der Vernunft nicht gefunden werden kann.

Diese theologische Auffassung hat Friedrich Paulsen in seiner in fünfzehn Auflagen erschienenen „Einleitung in die Philosophie" auch den Laienkreisen vermittelt. Die kritische Philosophie läßt nach ihm das Zünglein an der Wage zwischen positivem und negativem Dogmatismus unentschieden. Damit begründet sie die Möglichkeit eines Glaubens, der ohne theoretische Beweise im Geiste als wollendem, wirkendem, Werte

ſchaffendem und empfindendem Weſen geſetzt iſt. In Jeſu Leben und Sterben iſt ihm der Sinn des Lebens, der Sinn der Dinge überhaupt aufgegangen. Das aber iſt Gott und Gottes Erſcheinung, was uns das Leben möglich macht und ſeine Bedeutung zeigt.

Verweyens Verdienſt iſt es, daß er die immanente Logik des katholiſchen und des lutheriſch modernen Standpunktes klar durchſchaut hat. Für die katholiſche Kirche iſt der Glaube in einer bewieſenen Objektivität verankert. Für die moderne proteſtantiſche Theologie wurzelt er letzten Endes in der Subjektivität der inneren, religiöſen Erfahrung oder des Erlebniſſes. Auch jene Wahrnehmung iſt richtig, daß Kant und Luther im Grunde auf dem Boden der nämlichen philoſophiſchen Weltanſchauung ſtehen und daß der dazwiſchen eingeſchobene Standpunkt Melanchthons, wornach die gereinigte Wiſſenſchaft und das gereinigte Gotteswort aufs innigſte verbunden ſind als die beiden gottgegebenen Wege der Wahrheitserkenntnis, eine Inkonſequenz vom Grundgedanken Luthers aus iſt. Verweyen begrüßt im Intereſſe der religiöſen Klarheit und Wahrhaftigkeit die antimoderniſtiſchen Beſtrebungen der Kirche. Moderniſtiſchen Strömungen Tür und Tor öffnen, bedeute für die katholiſche Kirche eine ungeheure Inkonſequenz und allmähliche Selbſtvergiftung.

Zweierlei iſt für dieſe Stellungnahme eines modernen Philoſophen bemerkenswert: Erſtens, daß Verweyen zu dieſem Reſultate kommt, obwohl ihm der nähere Prozeß unbekannt iſt, in welchem die inhaltliche Auseinanderſetzung zwiſchen Chriſtentum und moderner Philoſophie, angefangen vom rechten Flügel der Hegelſchen Schule bis zu den Häuptern des ſogenannten ſpekulativen Proteſtantismus, Biedermann, Lipſius, Pfleiderer, ſich vollzog. Gerade dieſer Prozeß aber iſt es, welcher die wiſſenſchaftlichen Konſequenzen der modernen philoſophiſchen Dogmen für das Chriſtentum ins hellſte Licht gerückt hat, und es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Arthur Drews mit ſeinen das Chriſtentum in allen ſeinen Formen umſtürzenden Hypotheſen die richtige logiſche Folgerung aus der ganzen modernen philoſophiſchen Entwicklung von Spinoza an bietet. Es kann aber nicht genug betont werden, daß das, was in den romaniſchen Ländern in den letzten Jahrzehnten als „Modernismus" aufgetreten iſt, nur eine Wiederholung jenes Prozeſſes in der proteſtantiſchen Theologie Deutſchlands iſt, in welchem der Gedanke einer Verbindung zwiſchen neuerer Philoſophie und chriſtlichem Dogma ſich in allen ſeinen Möglichkeiten ausgewirkt hat.

Zweitens iſt an der Stellungnahme Verweyens beachtenswert, daß er damit keineswegs den kirchlichen Standpunkt verteidigen will, ſondern nur um ſo wirkſamer ihn glaubt bekämpfen zu können. Wer immer gegen eine religiöſe Weltanſchauung kämpfe, tue gut daran, die Axt an die Wurzel zu legen, ſtatt nur den einen oder anderen Aſt abzuſägen. Der Antimodernismus ſei nur eine ſolche peripheriſche Aſt-Erſcheinung in der katholiſchen Kirche und weiſe auf das Zentrum der katholiſchen Löſung des Problems von Wiſſen und Glauben hin. In der Kritik dieſer Problemlöſung aber bohre am tiefſten, wer ihre Vorausſetzung einer übernatürlichen Offenbarung und Kirche mit hiſtoriſchen und erkenntnistheoretiſchen Mitteln als unzulänglich nachweiſe.

Verweyen ſteht denn auch perſönlich auf dem Standpunkt, daß die von allen konkreten Inhalten unabhängige Grundform des Glaubens der aus irrationalen Quellen entſpringende Wille ſei, die empiriſche Wirklichkeit im Lichte einer ſittlichen Idee zu betrachten und nach Möglichkeit unter deren Einfluß umzugeſtalten. Auch den ſtarken diesſeitigen Lebensglauben hält er für einen wahren Glauben; die vertrauensvolle Hingabe an das aufwärtsſteigende Leben im Gegenſatz zu der ungläubigen Reſignation einer matten Alltäglichkeit, dieſer Glaube im Gegenſatz zum chriſtlichen iſt nach Verweyen jene Macht, welche Goethe das eigentliche, einzige und tiefſte Thema der Welt- und Menſchengeſchichte nennt und wovon er ſagt, alle Epochen, in denen der Glaube herrſche, ſeien glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Wer in Abrede ſtellt, ſo meint Verweyen, daß der in einem chriſtlichen Dogma formulierte Inhalt objektive, hiſtoriſche oder metaphyſiſche Wahrheit enthält, kann dennoch glauben an die dem Dogma zugrunde liegende Idee als an eine ethiſche Macht. Wer ſich gegenüber dem als hiſtoriſche Tatſache behaupteten „geboren aus Maria der Jungfrau“ ſchlechthin ungläubig verhält, kann die Grundidee bejahen, die dem ex carne natum ein ex deo natum überordnet.

Hier ſtehen wir vor der intereſſanten Tatſache, daß Verweyen ſelbſt in der Beurteilung des chriſtlichen Dogmas jenen Standpunkt vertritt, den die Kirche Modernismus nennt. Dieſer Standpunkt iſt derſelbe, wie ihn Strauß 1839 in ſeinem „Sendſchreiben an das Züricher Volk“ darlegte und wie er dann das Grundthema des rechten Flügels der Tübinger Schule wurde. D a r a u s e r g i b t ſ i c h a b e r, d a ß m a n ſ e l b ſ t a u f m o d e r n i ſ t i ſ c h e m S t a n d p u n k t e ſ t e h e n u n d d o c h d e n A n t i m o d e r n i s m u s a l s k o n ſ e q u e n t e A u s w i r k u n g d e r J a h r h u n d e r t e a l t e n k a t h o l i ſ c h e n W e l t a n ſ c h a u u n g a n e r k e n n e n k a n n.

So hat ſich denn auch ſpeziell in der akademiſchen Welt bereits jener Umſchwung der Auffaſſung tatſächlich vollzogen, welchen Verweyen theoretiſch anbahnen will: Zuerſt trat in den Vordergrund der Diskuſſion die Frage, ob dem katholiſchen Theologen durch den Moderniſteneid eine neue Bindung auferlegt würde. In letzter Zeit handelt es ſich nicht mehr darum, daß etwas Neues gefordert wird, ſondern der alte Kampf bricht los gegen die Grundlagen der katholiſchen Fakultäten überhaupt, und dieſer Kampf wird nicht Halt machen ſelbſt vor der freiſinnigſten proteſtantiſchen Theologie. Wer die Zeichen der Zeit verſteht, wer die Drewsdebatte in ihren tiefſten Unterſtrömungen verfolgt hat, wer die Urteile moderner Philologen wie Reitzenſtein über die theologiſche Methode ſelbſt eines Harnack kennt, konnte niemals glauben, daß es ſich im modernen Geiſteskampfe bloß um die Frage handelt, ob die päpſtliche Enzyklika von 1907 über jene von 1879 hinausgeht.

Der Fragepunkt liegt tiefer: Dem modernen Forſcher gilt die Freiheit der Wiſſenſchaft als ein Heiligtum, und mit Recht. Aller Fortſchritt vollzieht ſich hier in einer unendlichen Zahl von unermeßlich kleinen Schritten. Jede Hypotheſe iſt nur der unvollkommene Vorbau einer höheren, beſſeren. Niemals kann die Wiſſenſchaft ſagen: Ich bin am Ziele. Das gilt für das Gebiet der exakten Wiſſenſchaft, die ſich mit der Erſcheinungswelt be-

schäftigt. Nun erhebt sich die weitere Frage: Gibt es auch über die Grenzen der exakten Wissenschaft hinaus keine absolute Wahrheit, sondern nur eine relative? Gibt es auch hier keine festen Positionen, sondern nur unendlich kleine Annäherungen an die Wahrheit, wovon eine die andere überholt?

Auf dieses Gebiet erstreckt sich die exakte Wissenschaft mit ihren Mitteln und Methoden nicht. Hier beginnt das Gebiet des Glaubens, wenigstens für die moderne Wissenschaft, welche keine Metaphysik anerkennt. Steht man in der Frage auf verneinendem Standpunkt, dann muß es als unsittlich gelten, seine Überzeugung definitiv auf einen gewissen Punkt festzusetzen. Von hier gehen letzten Endes die akademischen Einwendungen gegen die theologische Forschungsfreiheit aus. Steht jedoch jemand auf entgegengesetztem Standpunkt, glaubt er an feste, unverrückbare und unüberholbare Wahrheitspositionen auf metaphysischem Gebiete, so kann er an sich auf diese Positionen seine Überzeugung selbst eidlich festlegen. Denn wir haben hier einen Glaubenseid im juristischen Sinne, welcher an subjektiver Wahrheit und deshalb an sittlicher Integrität selbst dann nichts verlieren kann, wenn später die Überzeugung des Schwörenden sich ändern sollte.

Wollen nun aber moderne Hochschullehrer die letztere Auffassung von dem Heiligtum der freien Forschung, der modernen Universität, ausschließen, so bedenken sie nicht, daß sie damit auf dem Boden des philosophischen Dogmas sich bewegen, und, indem sie ein Dogma monopolisieren, statt die Freiheit der Forschungsmethode zu schützen, ihr Fesseln anlegen. Jedenfalls kann aber der Staat nicht aufgerufen werden, einem bestimmten, philosophischen Dogma das Monopol an der Universität zu sichern.

Dazu kommt aber noch ein weit wichtigerer Punkt. Die Frage der wissenschaftlichen Berechtigung der theologischen Fakultäten ist auf einem ganz anderen Wege zu entscheiden. Das was Pius X. Modernismus nennt, ist als System nirgends so ausgebaut wie bei Lipsius. Gerade gegen letzteren kehrte der Philosoph Eduard v. Hartmann die Schneide seiner Kritik und erwies dessen System als unhaltbar. Er erklärte das Bündnis von moderner Philosophie und Christentum geradezu als die Krisis des letzteren. Würde also die Theologie auf modernistischen Boden sich stellen, so würde sie gerade dadurch die wissenschaftliche Berechtigung theologischer Fakultäten im Wissenschaftsorganismus der Universitäten verneinen. Aber noch mehr. Vom modernistischen Standpunkte aus — ich würde, wenn ich eine Bezeichnung erst zu schaffen hätte, lieber sagen, vom modernphilosophischen aus — verliert das Christentum seine durch die Stiftungswunder begründete Eigenart und sinkt zu einem Stück allgemeiner Religionsgeschichte herab. Von diesem Gesichtspunkte aus erhebt sich die Forderung, die theologischen Fakultäten, welche dann bisher nur ein kleines Segment der ihnen eigentümlichen Wissenschaft bearbeitet hätten, auf die ganze Religionsgeschichte auszudehnen.

Diese Frage, zuerst in Holland praktisch geworden, hat Harnack schon vor Jahren reiflich erwogen und ist zu dem Ergebnis gelangt, eine solche Programmänderung stoße auf unüberwindliche Schwierigkeiten; die theo-

logiſche Fakultät müßte ſonſt die geſamte Sprachwiſſenſchaft und Geſchichte, will ſie nicht in einen heilloſen Dilettantismus verfallen, in ihre Mitte aufnehmen. Nun meint zwar Harnack, die chriſtliche Religion ſei ſchon dadurch als Religion im höchſten Sinne charakteriſiert, daß ſie die Bibel, dieſen ewigen Jungbrunnen des Geiſteslebens, beſitze, daß ihre Geſchichte drei Jahrtauſende umſpanne und daß ſie noch in der Gegenwart als lebendige Religion ſtudiert werden könne. So ſei das Chriſtentum ein Ausſchnitt, welcher die Religionsgeſchichte in ihrer ganzen Breite beinahe erſetze. Das Chriſtentum ſei der Abſchluß der ganzen bisherigen religionsgeſchichtlichen Entwicklung durch eine ungeheure Reduktion, welche den Kern aller Religion enthülle und in Kraft ſetze. Jeſus Chriſtus habe der Welt das höchſte Gut gebracht, das ſie beſitzt.

Allein die allgemeine Tendenz der vergleichenden Religionswiſſenſchaft iſt in den letzten 20 Jahren über jenen Standpunkt Harnacks hinausgewachſen. Nicht zuletzt proteſtantiſche Theologen haben Hypotheſen aufgeſtellt, welche die Eigenart der chriſtlichen Religion auch unter den erwähnten Geſichtspunkten verwiſchen. Zuletzt hat die Tendenz der Kritik ſich gegen den perſönlichen Mittelpunkt des Chriſtentums gewendet und das, was bisher als die lebendige Sonne gegolten hatte, als einen in lauter entlehnten Farben ſchillernden Regenbogen zu erweiſen verſucht. Gerade hierin iſt aber die Kritik von den oberſten Vorausſetzungen der modernen Philoſophie ausgegangen. Wären alſo dieſe Vorausſetzungen berechtigt, dann müßten an Stelle der theologiſchen Fakultäten ſolche für allgemeine Religionsgeſchichte treten. Denn in der Universitas literarum könnte keine Wiſſenſchaft ein Heimatrecht beanſpruchen, die nur ein Segment ihres Gebietes erforſchen würde, das doch mit allen Faſern und Wurzeln nur aus ſeiner Umgebung genetiſch und deshalb wiſſenſchaftlich zu erklären ſein würde.

Aus all dem ergibt ſich der zwingende Schluß: Theologiſche Fakultäten im Univerſitätsorganismus ſind nur dann berechtigt, wenn die chriſtliche Religion tatſächlich in ihren Urſprungsverhältniſſen einzigartig und original d. h. übernatürlich iſt. Wird mit der modernen Philoſophie dieſe Eigenart des Chriſtentums geleugnet, dann kann das Weſen des Chriſtentums wiſſenſchaftlich nur aus einem Geſamtüberblick der Religionen erſchloſſen werden. Dann fällt die Berechtigung der theologiſchen Fakultäten. Wenn alſo die wiſſenſchaftliche Geltung dieſer Fakultäten aufrecht erhalten werden ſoll, dann kann es nur auf Grund jener Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Wiſſen und Glauben geſchehen, wie ſie die katholiſche Kirche immer vertreten hat.

So wird eine auf die letzten Wurzeln des Streites zurückgehende Betrachtung der Dinge am geeignetſten ſein, zur Klärung und Beruhigung beizutragen. Hat ſich uns dabei herausgeſtellt, daß die mächtige Gärung der Geiſter, welche die Modernismusbewegung hervorgerufen hat, letzten Endes aus einem Zuſammenſtoß der lutheriſch-kantianiſchen mit der katholiſchen Weltanſchauung hervorgegangen iſt, ſo möchte auch dieſe Einſicht dem Frieden dienen. Denn ſchon Möhler hat mit tiefem, pſychologiſchem Blick erklärt, daß es über viele Kleinlichkeiten des konfeſſionellen Kampfes hinweghelfen würde, wenn der Blick ſich ſtets auf die tiefſten und prinzipiellſten

Interessen richten würde, die durch den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus verteidigt werden, statt die Triebfedern der Spaltung allein in Verstocktheit des Willens und in anderen persönlichen, untergeordneten Motiven zu suchen, wobei das ernste Wahrheitsbestreben des Gegners von vornherein außer Ansatz bleiben müßte. Jedenfalls ist diese Betrachtungsweise dem philosophischen Prestige unserer Zeit günstiger, in welcher allerdings ein wiedererwachendes Interesse für Weltanschauungsfragen sich zeigt, das hinter jenem am Anfange des 19. Jahrhunderts kaum zurückstehen dürfte. Eine Zeit, in welcher wenigstens der Durst nach Wahrheit sich wieder regt, wird auch empfänglicher sein für das höhere Licht des Christentums.[1])

18. Die religionsgeschichtliche Forschung und ihre philosophischen Voraussetzungen.

I. Der Ansturm der religionsgeschichtlichen Forschung gegen die Grundlagen der Dogmatik.[2])

1. Entstehung des religionsgeschichtlichen Programms.

Kaum jemals schien der Charakter der Dogmatik als Wissenschaft ernster und prinzipieller bedroht als durch die zuerst in philologischem, dann in protestantisch theologischem Lager in den letzten Jahrzehnten so mächtig einsetzende religionsgeschichtliche Bewegung. Die Forderung, das Christentum restlos wissenschaftlich zu erklären, entstand wie von selbst mit der neu aufblühenden Völker- und Sprachwissenschaft, welche ein überwältigendes Quellenmaterial zutage gefördert hat, und unter dem berauschenden Eindruck, den die aus Keilinschriften und Papyros erstandenen neuen Welten auf die gebildete Menschheit machten. Seitdem Ferdinand Christian von Baur, der Stifter der Tübinger Schule, die Zentralidee jeder christlichen Dogmatik, den Logosgedanken des vierten Evangeliums, zu einer genialen Konzeption eines aus platonisch-gnostischem Ideenschatz schöpfenden Schriftstellers degradiert hatte, war der erste Anstoß dazu gegeben, die ganze christliche Dogmatik aus dem Strome der allgemeinen menschlichen Geistesentwicklung zu erklären. Es brauchte aber noch lange, bis dieser Gedanke zu dem konsequenten, religionsgeschichtlichen Programm sich verdichtete, daß das Christentum wissenschaftlich nur als Ausschnitt aus der allgemeinen menschlichen Geistesgeschichte betrachtet werden könne und daß eine wissenschaftliche Dogmatik ihre Werturteile über den Lehrinhalt des Christentums nur auf Grund einer methodischen Übersicht über die ganze Religionsgeschichte gewinnen dürfe.

---

[1]) Die praktischen Einzelfragen des ganzen Problems habe ich näher dargelegt in meiner Schrift: „Der Eid gegen den Modernismus. Gutachten im Auftrage der K. Bayerischen Staatsregierung erstattet." Kempten 1912.

[2]) Akademische Antrittsrede, Würzburg 1905.

Harnack hatte es noch als das eigentliche Reſultat ſeiner großen Dogmengeſchichte verkündet, daß das himmliſche Bild Jeſu nur eine Zeit lang im Herzen der Urkirche rein und ungetrübt geleuchtet habe, daß mit dem apoſtoliſchen Enthuſiasmus der Geiſt Chriſti aus der Urkirche ausgeſtrömt ſei, daß dann mit dem apoſtoliſchen Erbe ein anderes Erbe ſich verſchmolzen habe, der griechiſche Geiſt. Harnack nennt die Geneſis deſſen, was wir unter chriſtlicher Dogmatik verſtehen, „Helleniſierung des Chriſtentums". Aus der geiſtigen Ehe zwiſchen dem chriſtlichen Gedanken und der griechiſchen Philoſophie ſei als legitimes Kind das katholiſche Dogma entſprungen, wie es noch heute in der römiſchen Kirche ein farbenreiches Leben entfalte. Der geiſtige Kern unſerer Kirche mit ihren Dogmen und deren kultiſchen Ausprägungen ſei griechiſche Ziviliſation und griechiſches Myſterienweſen, die farbentrunkene, leuchtende Welt des Hellenismus. In der öſtlichen Reichshälfte, aus deren gewaltigen patriſtiſchen Monumenten das Dogma ſeine Hauptnahrung zieht, ſei die Kirche ſchon zu den Zeiten der Väter ſchlechthin eine griechiſche Schöpfung mit chriſtlichem Einſchlag geweſen. So ſei uns die Kenntnis Jeſu durch die Dogmatik verſchüttet worden. Harnacks Weſen des Chriſtentums hat die Axiome geprägt: Die Religion Jeſu enthält nichts Dogmatiſches, nichts Statutariſches; Dogmatik iſt Trübung des Heilsgedankens; dogmatiſche Theologie iſt das Mittel, die Religion zu untergraben. Ja Weinel behauptet, heute ſei ſich die ganze Theologie darüber klar, daß Jeſus nichts gelehrt, ſondern nur erlebt habe[1]). Und während gerade in unſeren Tagen Jeſus wieder mehr denn je als das Triebrad der Weltgeſchichte anerkannt wird; während ein gewaltiger Enthuſiasmus vielfach ſelbſt unſere Laienwelt ergriffen hat, das reine evangeliſche Bild Jeſu zu ſchauen; während Rieſenanſtrengungen gemacht werden, um in kritiſcher Arbeit aus den ſpärlichen bibliſchen Quellen mit Sicherheit die echten Diamanten der Jeſusworte herauszuarbeiten und losgelöſt von allen Hüllen und Schleiern der Tradition in ihrer eigenen himmliſchen Glut leuchten zu laſſen, gilt von dieſem Standpunkte aus die katholiſche Dogmatik als das leere Grab des vierten Evangeliſten, in welchem wohlgeordnet noch die Binden und Leichentücher lagen, aus dem aber die Himmelsgeſtalt entſchwunden war.

Harnacks Dogmengeſchichte iſt in einer großartigen Inkonſequenz ſtecken geblieben. Die auf ſeinen Schultern ſtehende, jüngſte Generation macht es ihm zum Vorwurf, daß er, der mit allen Machtmitteln hiſtoriſcher Akribie dem Evangelium auf den Grund gebohrt zu haben glaubte, dieſem Ziel noch unendlich fern ſtehe. Auch er ſoll nur ein Glied, nicht die ganze Kette der Entwicklung in den Händen haben. Harnack verkündete es vor einigen Jahren als gegenwärtigen Stand des wiſſenſchaftlichen Bewußtſeins vom Weſen des Chriſtentums, die Wiſſenſchaft ſei heute über D. F. Strauß hinausgeſchritten, und Chamberlain, der Strauß nicht geleſen hat, hat es Harnack nachgeſagt, wenn er meint, es ſei bereits die Zeit gekommen, wo man Strauß gar nicht mehr verſtehen könne[2]). Das iſt ein Irrtum. Strauß, der einſt vergeblich ſich abgemüht

[1]) Weinel, die Bilderſprache Jeſu S. 18.
[2]) Chamberlain, Grundlagen I 194.

hatte, mit der Philosophie Hegels den Bau des positiven Christentums zu sprengen, rief divinatorisch aus: „Wir Philosophen wollten immer hinaus; aber erst Darwin hat uns gezeigt, wo der Zimmerman das Loch hinausgemacht hat.“ Diese Prophezeiung von Strauß, welche faktisch das klare und reife Programm des allermodernsten theologischen Evolutionismus enthält, will nun erst nach Harnack verwirklicht werden und beinahe scheint es, als sollte nun auch letzterer von dem Worte betroffen werden, das Strauß am Abende seines Lebens ausrief, er habe alle Halben mit dem Hammer seiner Kritik für immer zerschmettert. Darwin hatte mit seiner Theorie zu zeigen gesucht, wie der ganze Strom der lebendigen Welt nicht aus dem Herzen Gottes, sondern aus einer einfachen, toten Urzelle geflossen und ohne Schöpferhand von selbst allmählich zu unendlicher Größe angeschwollen sei. Erst die modernste Phase der Wissenschaft ist auf die Idee gekommen, diesen Gedanken mit rückhaltloser Konsequenz auf das theologische Gebiet zu übertragen. Was wir heute als Lehre Jesu, eines einzelnen, verehren, soll nicht von diesem einzelnen sein, ja, nicht einmal von einem einzelnen Volke; das Christentum soll synkretistisch aus der großen und vielverschlungenen Geschichte vieler Völker ersproßt sein[1]) Das Judentum sei nur die Retorte, in welcher die verschiedenen Gewässer sich gesammelt. Dann könnte natürlich nicht mehr die Frage sein: Was offenbarte uns Gott? Was lehrte Jesus? sondern nur: Was ist auf den großen Völkerstraßen in das Geistesleben Palästinas geströmt? Was hat Jesus von seinem Volke und von der Welt empfangen und weitergegeben? Ja, so wenig bedeutet in dieser theologischen Evolutionstheorie die Person Jesu, daß unter ihrem Einfluß, wenn auch nicht unter direkter Mitwirkung ihrer Hauptvertreter, wiederum dann und wann in der wissenschaftlichen Welt die wahnsinnige Behauptung sich hören lassen kann, die vor 60 Jahren der kritische Herostratos Bruno Bauer in die Welt geworfen hatte, es sei nach exakter modern-wissenschaftlicher Methode nicht erweisbar, daß Jesus von Nazareth gelebt habe.

In kurzen Umrissen will ich Ihnen im folgenden die Hauptringe der religionsgeschichtlichen Bewegung skizzieren, um die Frage beantworten zu können, ob die katholische Dogmatik auch dem neuesten Stande der Dinge gegenüber noch mit gleicher Zuversicht wie ehedem an ihre hohen Aufgaben herantreten kann, ob der Vorwurf berechtigt ist, daß die Dogmatik nach Prinzip und Methode sich außerhalb des Bereiches der Wissenschaft stellt, ja, daß die theologischen Fakultäten überhaupt nicht mehr im wissenschaftlichen Organismus unserer Universitäten berechtigt seien, sondern Fakultäten für allgemeine Religionswissenschaft Platz machen sollen. Diese Frage, welche in Holland und anderen Ländern die theologischen Fakultäten bedroht und zum Teil schon wegzufegen begonnen hat, wurde namentlich von Harnack einer eingehenden Erörterung unterzogen, um die Existenzberechtigung der theologischen Fakultäten auch noch im gegen-

[1]) Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 85 bis 96.

wärtigen Stadium der Wissenschaftsentwicklung nachzuweisen.[1] Ob ihm dies von seinem Standpunkte aus gelingen konnte, mag mit Recht bezweifelt werden.

2. Der synoptische Jesus und Indien.

Zwei Männer, welche infolge ihrer ästhetischen Gaben mehr als die großen Philosophen an der Schwelle des 19. Jahrhunderts die eigentliche Salonphilosophie unserer Zeit schufen, Richard Wagner und Schopenhauer, haben der Popularisierung der religionsgeschichtlichen Bewegung den ersten mächtigen Anstoß gegeben, mit und nach ihnen Renan, Nietzsche, Tolstoi. Mit einer merkwürdigen Einheit der Tendenz suchten diese Männer mit ihrer „wie Opium wirkenden Schreibweise" im fernen Osten die Quelle der christlichen Zivilisation aufzuspüren. Sie wollten Buddha an Stelle Jesu auf den Hochaltar der Menschheit erheben. Unter der befruchtenden Anregung dieser Popularphilosophie setzte auch die fachwissenschaftliche Forschung zunächst bei jenem geistigen Kapitale ein, welches in der christlichen Theologie mehr als tausend Jahre brach gelegen war, bei jenem Schatze von Heilandsworten, welche in die orientalische Bilderrede gekleidet sind, den Parabeln. Man stellte, nicht ohne kräftigen Akkord der alten jüdischen Eifersucht gegen den größten Sohn Palästinas, die Hypothese auf, die buddhistische Parabel sei unmerklich bis Judäa durchgesickert: die Kunde von Jesus sei nur auf uns gekommen durch Vermittlung einer Quelle, in welcher der Evangelienstoff schon auf den Rahmen indischer Gleichnistypen gespannt gewesen sei. So sei überhaupt nur ein von indischen Mythenguirlanden umranktes Bild Jesu auf uns gekommen. Was die von der Dogmatik irregeleitete Menschheit an Sprüchen und Bilderreden Jesu seit Jahrtausenden verehrt habe, sei nicht von Jesus von Nazareth vom Himmel gebracht worden, sondern das habe der sinnige Menschengeist im hellen Sonnenstrahl Indiens ausgebrütet; es sei eine Frucht des von Osten nach Westen sich fortbewegenden religiösen Gedankenaustausches der indischen und mittelmeerländischen Kulturwelt. Die Dogmen von Himmel und Hölle, Engeln und Teufeln, Gott und Seele sollten nur erstarrte Symbole, geprägt in altersgrauer, buddhistischer Weltanschauung, sein[2]).

Dieser erste Ansatz des theologischen Evolutionismus der religionsgeschichtlichen Bewegung hatte wenig Glück und kann heute in eigentlich wissenschaftlichen Kreisen als abgetan gelten[3]). Die üppig in die Halme geschossene Forschung über die Bilderrede Jesu hat es erwiesen, daß Jesu Gleichnisreden der Grundstock des synoptischen Christusbildes, ein einheimisches Produkt des palästinensischen Bodens sind, daß sie gepflückt sind an den lieblichen Ufern des Sees Genesareth und daß sie schlechterdings sich weigern, einem anderen Mutterboden östlich oder, wie man

---

[1]) Harnack, Reden und Aufsätze II, 159ff.

[2] R. Seydel, Die Buddhalegende und das Leben Jesu nach den Evangelien; vgl. van den Bergk, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, mit einem Nachwort von Prof. Kuhn.

[3]) Jülicher, Gleichnisreden Jesu I, 173ff.

auch wollte, weſtlich zugeteilt zu werden[1]). Ja eine ſcharfſinnige Beobachtung hat längſt bemerkt, daß dieſe ewigen Worte Jeſu ſogar in die Farben der Jahreszeiten gekleidet ſind, in welchen Jeſus durch die galiläiſchen Fluren gewandelt, Er, der mit unvergleichlicher Kindesſeele in den Vögeln und Blumen und Saaten ſeiner paradieſiſchen Heimat den nämlichen Vatergott wirken ſah wie in Seinem Herzen[2]). Die Evangelien malen uns in der Tat in Jeſu Antrittspredigt in der Frühlingsſonnenwende mit ihren brauſenden Stürmen und weichen Lüften die Blumenpracht des Lenzes und die Lebenswonne der Geſchöpfe, im Sabbatſtreit und der Jüngerſendung die reifenden Felder, in den Gleichnisreden die vollendete Ernte. Selbſt Forſcher, welche Jeſu Gottheit nicht anerkennen, haben neueſtens zugeſtanden, daß gerade Jeſu Bilderſprache eines der ſicherſten pſychologiſchen Wahrzeichen für die Echtheit der evangeliſchen Überlieferung von Jeſus im ganzen iſt[3]), daß dieſe Bilderſprache den geübten Kenner nicht hinweiſt auf das Walten von Mythus und Volksphantaſie, ſondern daß die evangeliſchen Bilder das unmittelbare, lebensfriſche Aufflammen einer Perſönlichkeit iſt, wie, um mit dem Rationalismus zu ſprechen, vor und nach Jeſus auf dem Völkerſchauplatze keine erſtanden iſt, noch je erſtehen wird, oder, um es mit den Worten unſeres Glaubens zu ſagen, wie ſie nur durch Vereinigung der göttlichen mit der menſchlichen Natur zuſtande kommen konnte. Die von engliſchen Religionsphiloſophen wie Max Müller unternommenen Verſuche, ſelbſt für ſo einzigartige, himmliſche Geiſtesſchöpfungen Jeſu wie für die Parabel vom verlorenen Sohn indiſche Urzellen aufzuzeigen, konnten nur den Nachweis bringen, daß von dem, was den Juwel der Heilandsworte ausmacht, von den himmliſchen Gedanken, aber auch von den pſychologiſchen Reichtümern und Reizen in den vorgeblichen indiſchen Keimzellen keine leiſe Ahnung vorhanden iſt. Zudem hatte dieſe erſte Phaſe des theologiſchen Evolutionismus es gar nicht verſucht, wiſſenſchaftlich die Möglichkeit und den Weg jenes vorgeblichen Gedankenaustauſches zwiſchen ſo entfernten Volksſchauplätzen aufzuzeigen, und daß wiſſenſchaftliche Hochſtaplerei mit einem angeblich in Tibet gefundenen Evangelium „eine Lücke im Leben Jeſu“ erweiſen wollte[4]), nämlich einen vorgeblichen Jugendaufenthalt Jeſu in einem indiſchen Kloſter, erhöhte das populäre Vertrauen in die ganze Bewegung nicht. So nachdrücklich man alſo auch hinweiſen mag auf den blendend blauen Himmel, der über den einſt ſo glücklichen Ländern des Orients prangte, auf das reine Gold der Sterne, das über ihren Nächten ſchimmerte und das ſchon den drei Magiern zum himmliſchen Wegweiſer wurde, auf die Haine von Roſen und Lilien, Oliven und Palmen, in denen der Menſch wandelte, auf den klaren, grünen Kriſtall ſeiner Land- und Bergſeen, in denen ſein Bild ſich ſpiegelte; ſo ſehr man plauſibel zu machen ſucht, wie das alles zuſammengewirkt habe, um jeden geweckten orientaliſchen Geiſt mit einem uns bezaubernden Schmelz der farbigſten, lieblichſten und entzückendſten

[1]) Weinel, Die Gleichniſſe Jeſu S. 74 (gegen Kalthoff).
[2]) Keim, Leben Jeſu II, 437 f.
[3]) Weinel, Bilderſprache S. 9.
[4]) Nikolaus Notowitſch.

Bilder zu erfüllen, so kann das unmöglich hinreichen, auch nur die Tatsache zu erklären, daß gerade die Worte Jesu in dem ungeheuren Urwalde der orientalischen Bildersprache nicht untergegangen sind; daß schon die ersten Christen unter der Erde diese Bildworte, wie jenes vom guten Hirten, mit unbeschreiblicher Innigkeit der Empfindung auf ihre Grabdenkmäler eingruben und in ihre Gläser schliffen; daß gerade diese Bilder, wie jenes vom barmherzigen Samariter, weltbewegende Mächte im Leben und Lieben der Menschheit geworden sind. Hiermit leidet selbst der Krösus der orientalischen Poesie, Salomon, keinen Vergleich, er, dessen 3000 Sinnsprüche, in die Reichsannalen eingetragen, von Volk zu Volk ihren Weg sich bahnten; denn Jesus selbst rief aus: Die Königin des Ostens kam von den Grenzen der Erde, die Weisheit Salomons zu hören; aber siehe, mehr als Salomon ist hier.

3. Ableitung der johanneischen Theologie. Apokalypse.

Dem ersten Stoß der religionsgeschichtlichen Bewegung war es also nicht gelungen, in Indien jene geistige Münzstätte zu entdecken, in welcher das ganze Edelmetall der welterneuernden Ideen Jesu in die der Menschheit unvergeßlichen Bilder ausgeprägt worden sein soll; deshalb wurde in den letzten Jahren auf ganz anderen Wegen das religionsgeschichtliche Programm ganz energisch in Angriff genommen, die gewaltigste, geistige Erscheinung der Weltgeschichte, die Lehre Jesu Christi, evolutionistisch zu erklären. Das Evangelium Jesu soll wie jedes andere Geistesprodukt ein Gewächs dieser Welt sein, hervorgegangen aus den vorgeblich ungeheuren geistigen Reichtümern, Problemen und Kulturentwicklungen der damaligen Zeit, und der Rabbi Jesu hätte nur mit glücklicher Hand das Steinchen zum Rollen gebracht, das naturnotwendig zu der die Völkerschranken niederreißenden Lawine werden mußte. Im protestantischen Lager hat sich eine festgeschlossene Gruppe von Theologen gebildet, welche sich die Aufgabe setzen, die ganze Stufenleiter der Religion zu erforschen, von der das Christentum nur eine Speiche sein soll, und unter allen dogmatischen Formeln die Tiefen aufzugraben, aus welchen die eigentlichen, ewigen Brunnen des Geisteslebens entspringen. Sogar Nestoren der freisinnigen Theologie wie Heinrich Holtzmann müssen den leisen Vorwurf hören, daß sie in ihrer Lebensarbeit die Genesis der biblischen Ideen nicht mit festem, historischem Blick ins Auge gefaßt hätten.

Es wird aber jetzt der Fehler eingesehen, welcher in dem Versuche lag, religiöse Entwicklungen von Indien und Persien nach Judäa kommen zu lassen mit leichtfertiger Überspringung des dazwischen liegenden, gewaltigen babylonischen Kultur- und Völkerbereiches. Babylonien und Ägypten will man nun als den Zentralquell des von hier aus nach Osten und Westen die Welt überströmenden Gedankenmeeres zeigen, von welchem das Christentum nur eine Welle sein soll. Oder eigentlich ist hier eine Einschränkung zu machen. Das synoptische Jesusbild will man zunächst noch ausnehmen, weil der Versuch, Jesu Bildersprache aus Indien herzuleiten, kein greifbares wissenschaftliches Resultat erzielt hatte. Aber das Christentum des Paulus und Johannes, also die beiden Grundsäulen des Christentums als Weltreligion, sollen aus dem Völkerchaos konstruiert werden. Eine breite, unüberwindliche Kluft wird innerhalb

des Neuen Teſtamentes zwiſchen Jeſus und Paulus aufgetan, ſo weit wie Harnack ſie zwiſchen dem Neuen Teſtamente und der katholiſchen Großkirche befeſtigen wollte. Wie die Geologie in der Erdrinde die gewaltigen Schichten entdeckte, ſo will man in der kompakten Maſſe des Neuen Teſtamentes monumentale Entwicklungen aufzeigen. Es galt hundert Jahre als Axiom in der kritiſchen Theologie, daß die johanneiſche Gedankenwelt, dieſe prächtige Krone und Schlußblume des Neuen Teſtaments, Lehensgut griechiſchen Geiſtes ſei, daß der das ganze, gewaltige Werk des vierten Evangeliums durchſtrahlende Logosbegriff ein in Philos Schule geſchliffener Kriſtall ſei, und Harnack zieht das Fazit dieſer hundertjährigen wiſſenſchaftlichen Arbeit dahin, daß trotz der 35 Gegenbeweiſe Holtzmanns der johanneiſche und der philoniſche Logos nichts als den Namen miteinander gemein haben; ja wenn Kreyenbühl ſogar behauptet, daß Philo gerade durch Johannes bekämpft werde[1]), ſo iſt das viel plauſibler als der geiſtreiche Verſuch von Grill, das Quellengebiet der johanneiſchen Begriffe bis nach Indien zu erweitern[2]). Die Religionsgeſchichte ſucht programmatiſch die Löſung derartiger Schwierigkeiten in folgender Richtung: Außer dem jüdiſchen und griechiſchen Gedankenſtrom ſoll noch ein dritter ins Chriſtentum eingemündet ſein, *der orientaliſche Mythus.* Alles, was im Chriſtentum des Paulus und Johannes nicht auf die Prämiſſen des Judentums und der helleniſtiſchen Philoſophie ſich reduzieren läßt, ſoll aus dieſem Strome fließen: die Gedanken von jungfräulicher Geburt, metaphyſiſcher Gottesſohnſchaft, Verſöhnungstod, myſtiſcher Ehe zwiſchen Chriſtus und der Kirche, Erſchaffung der Welt durch Chriſtus, Auferſtehung, d. h. alſo die chriſtlichen Zentraldogmen, ſeien aus dem Alten Teſtamente nicht ableitbar. Sie ſeien folglich religiöſe Motive, welche aus dem Heidentum in das ſpätere Judentum eingedrungen und hier zur Verklärung gediehen ſeien. Infolge dieſes Synkretismus habe das Volksgemüt ſchon vor Jeſus das, was heute die Dogmatik von Chriſtus ausſagt, in mehr oder minder reifen Formen in ſich gehegt, und die erſten chriſtlichen Generationen hätten nur die heidniſch-mythiſchen Ideale ihres Herzens auf Jeſus übertragen. *Die Strahlenkrone alſo, womit heute Jeſu Bild umgeben iſt, wäre urſprünglich heidniſche Arbeit.*

Selbſtverſtändlich liegt es außerhalb des Rahmens dieſer kurzen Darlegung, den neuen Hypotheſen in die Details ihrer Entwicklungen zu folgen. Den Eindruck habe ich bei der Lektüre der religionsgeſchichtlichen neuteſtamentlichen Literatur immer, daß im Grunde genommen das meiſte von dem, was heute vorgetragen wird, in nuce ſchon Strauß geſagt hat, nur haben wir es von Strauß in äſthetiſch vollendeten Formen und in ſchärferer pſychologiſcher Analyſe gehört. Veredelt hat die Religionswiſſenſchaft den Begriff des Mythus ſeit Strauß nicht viel, und ob die in kühnem Vertrauen auf den Glücksſtern der altteſtamentlichen Babel-Bibel-Bewegung unternommene Forſchung für das Neue Teſtament weſentlich reichere Materialien zutage gefördert hat, als ſie Strauß aus Wetſtein u. a. älteren, religionsgeſchichtlichen Fundorten vorlagen, mag füglich

[1]) Kreyenbühl, Evangelium der Wahrheit I, 388.
[2]) Grill, Unterſuchungen über die Entſtehung des 4. Evangeliums 347 ff.

dahingestellt bleiben. Nur auf einem ganz kleinen, peripherischen Gebiet hat die Religionsgeschichte bisher eingehender versucht, ihre Ideen mit Quellenbelegen zu verifizieren, nämlich bei der Apokalypse, und zwar hier mit dem schüchternen Zugeständnis, daß es sich um Elemente des apokalyptischen Stoffes handelt, die dem Apokalyptiker an der Peripherie seiner Religion liegen und sein lebendiges Interesse kaum innerlich berühren[1]). Es sind doch gewaltige Gedankensprünge, mit denen der Religionshistoriker den Weg zurücklegt von den sieben Geistern des 4. Kapitels hinweg über den siebenarmigen Leuchter Ex. 25, den Zacharias 4 großartig übermythisch erklärt als die Augen Gottes, welche die Welt durchstreifen, zu sieben heidnischen Hauptgöttern, deren letzter realer Kern die sieben Planeten sind. Man muß, um derartige Vorstellungsgruppen harmonisch zu gliedern, als allgemeinen Grundsatz, nach welchem entschieden wird, postulieren, daß die jüdische Engellehre herabgedrückter Polytheismus ist, d. h. man setzt voraus, was bewiesen werden soll. Denn daß dem Apokalyptiker die sieben Geister höchste göttliche Wesen sind und selbst über Christus stehen, läßt sich aus 1, 4 nur dann erschließen, wenn man den ganzen Inhalt des Buches erdrückt. Die 24 Presbyter muß man widerrechtlich zuerst zu Engeln erhöhen, um sie dann zu Mumien heidnischer Götter degradieren zu können und dann alsbald bei dem 24armigen Sternbild des Tierkreises anzulangen. Allein wenn diese 24 Presbyter 5, 8 erscheinen als die Träger der weit über alle Mythologie hinausgreifenden Idee eines weltumspannenden, geistigen, königlichen Priestertums, so sind dadurch die Verbindungsstränge zwischen diesem Bilde und der platten physikalischen Wahrheit des Urheidentums völlig abgeschnitten. Denn das Hauptproblem bleibt, woher die religiösen Ideen stammen, nicht aber, wo die äußeren Vorstellungsformen Analogien haben. Die vier Thronwesen der Apokalypse über Ezechiels Kerubengesicht und über das Seraphenbild des Isaias weg auf eine ältere, mythologische Tradition zurückzuführen und sie zu Dämonen zu machen, die zuletzt in die vier Quartaltierkreisbilder sich auflösen, ist noch schwieriger; denn die Apokalypse handelt an jener Stelle nicht von der trivialen Tatsache der Himmelsbewegung, wie sie die Antike sich dachte, sondern von der nicht nur aller Mythologie, sondern auch der höchsten Höhe hellenistischer Spekulation in Plato unerschwinglichen Idee der Schöpfung durch Gottes Willen allein; an Stelle des Sphärengesanges singen die vier ruhelosen Wesen ihr dreimalig Heilig dem Lebendigen in alle Ewigkeit (4, 8—11). Soll uns also eine religionsgeschichtliche Entwicklung aufgezeigt werden, dann muß man uns in der heidnischen Mythologie die Parallelen zu diesem Gottesbegriff nachweisen. Denn niemals bedingt die Schale allein den Kern. Ähnlich steht es mit der edelsteingeschmückten Himmelsstadt. Gunkel sagt: „Auf die Frage, wie man zu dem Glauben, daß im Himmel ein besseres Jerusalem existiere, gekommen sein könne, gibt es nur die Antwort: Weil die Heiden schon behaupteten, daß im Himmel eine Götterstadt sei. Diese Vorstellung von der Himmelsstadt aber ist nichts anderes als eine mythologische Auffassung des Himmels

---

[1]) Gunkel 38.

ſelbſt." Dieſe Auffaſſung wird der Apokalypſe nicht gerecht. Als die Quellen ſeiner Konzeption bezeichnet der Apokalyptiker doch ziemlich deutlich 22, 9 die Propheten, und mit dem Hinweis darauf, daß dieſer Vorſtellungskomplex ſchon frühzeitig in Iſrael eingeſtrömt ſei, wird die Gunkelſche Grundhypotheſe von dem Urſprunge der Apokalypſe aus dem mythologiſch gefärbten Spätjudentum erſchüttert. Die altteſtamentlichen Motive reichen für die apokalyptiſche Konzeption der Himmelsſtadt völlig hin; die goldene Straße bedarf zu ihrer Erklärung in dem einmal begonnenen Bilde durchaus nicht der Reminiszenz an den Königsweg von Ninive oder die Prozeſſionsſtraße von Babel; noch viel weniger hat das Bild 22, 1 von dem Strome des Lebenswaſſers, der von Gottes Throne ausgeht, mit der Milchſtraße zu tun, — jeder Reſt mythologiſcher Auffaſſung wird völlig aufgeſogen durch die Energie, mit der die geiſtige Auffaſſung zum Durchbruch kommt, daß die Stadt Sonne und Mond nicht bedarf, ſondern Gott ihr Glanz und das Lamm ihre Leuchte iſt in alle Ewigkeit. — Die pièce de résistance der religionsgeſchichtlichen Deutung ſoll ferner in den Drachentraditionen des 12. Kapitels liegen. Gewiß hat Gunkel recht, wenn er ſagt, Geſchichten, in welchen Drachen vorkommen, ſeien unfehlbar Mythen. Allein der Apokalyptiker erzählt hier keine Geſchichte, ſondern gibt eine Prophetie; das Weib, in die Sonne gehüllt, auf dem Monde ſtehend, mit dem Sternenſchleier, und der feuerrote Drache, der mit ſeinem Schweif ein Drittel der Sterne zur Erde wirft, mögen Analogien im Mythus haben, ſind aber bei Johannes keine mythiſchen Figuren, ſondern treten markant als geiſtige Mächte hervor. Weder die babyloniſche, noch die ägyptiſche Deutung reicht an den geiſtigen Gehalt des Bildes nur von ferne heran. Namentlich aber iſt es verkehrt, Parallelen aus mythiſchen Geburtsgeſchichten hier aufzuführen. Es handelt ſich hier nicht um die Geburt des Meſſias, ſondern um die große Endentſcheidung in dem Kampfe zwiſchen Gut und Bös, um die Wiederkunft Chriſti. Unzureichend ſind Wellhauſens zeitgeſchichtliche Deutungen, willkürlich und phantaſtiſch die Auslegungen auf Einzelheiten der Kirchen- und Völkergeſchichte. Dem Apokalyptiker erwächſt ſeine himmliſche Offenbarung auf Grund ſeines durch das Neue Teſtament erhellten Verſtändniſſes der alten Prophetie und auf Grund ſeiner prophetiſchen Deutung der Zeitlage. Die chriſtliche Eschatologie iſt nicht Wahrſagerei über Stunden und Ereigniſſe; ſie faßt alles geſchichtliche Werden von dem Standpunkte der Ewigkeit auf und kombiniert unter dieſer echt prophetiſchen Perſpektive ſorglos eine einzelne Phaſe des heraufziehenden Gerichtes, den Fall der heiligen Stadt, mit dem großen Weltſchlußdrama. Sie will nicht dem Wiſſen, ſondern dem Heilsſtande der Gotteskinder dienen. Die ſittliche Erhabenheit und der univerſaliſtiſche Charakter dieſer Eschatologie allein ſollten dieſelbe vor dem Vorwurfe Gunkels ſchützen, daß der Aberglaube einer untergehenden Welt ſich in ihr geſammelt habe und daß die furchtbaren Schrecken, welche dieſen Chriſten und Juden das Blut in den Adern erſtarren machten, ſchon heidniſche Herzen geängſtigt hätten.

An dieſen wenigen Beiſpielen, die natürlich hier nur geſtreift werden können, zeigt ſich ſchon deutlich genug das verfehlte und im wahren

philoſophiſchen Sinne dogmatiſche Verfahren des theologiſchen Evolutionismus: die äußeren Bilder und Vorſtellungsformen werden gewürdigt, der geiſtige Gehalt des großartigen Dramas der Apokalypſe mit den heiligen, den Jahrtauſenden der Geſchichte des Gottesreiches vorauseilenden, weil überhaupt nicht geſchichtlichen, ſondern ewig ſittlichen Perſpektiven nicht. Dieſer Vorwurf wird nicht abgeſchwächt durch das gelegentliche Zugeſtändnis inhaltlicher Erhabenheit des Urchriſtentums über verwandte heidniſche Religionen[1]), durch das Zugeſtändnis, daß der Mythus im Neuen Teſtament aus der Religion in die religiöſe Phantaſie, aus dem Kern in die Schale verdrängt ſei. Denn das tatſächliche Programm der religionsgeſchichtlichen Forſchung geht viel tiefer, bis auf den Kern der Religion. Wenn Wernle behauptet, was Paulus von Jeſus ausſagt, das ſei ein Mythus, zu dem Jeſus nur den Namen hergebe[2]), ſo iſt damit doch der Kern des Chriſtentums berührt. Und wenn Gunkel ſagt, daß das Chriſtusbild des Neuen Teſtamentes nicht einmal primär, geſchweige denn ganz auf dem Eindruck der hiſtoriſchen Perſon Jeſu ruht, und für den „Glauben, der die Welt erfüllt, der die Gemüter von nunmehr zwei Jahrtauſenden beherrſcht“, die religionsgeſchichtlichen, d. h. mythologiſche Fundamente ſucht, ſo iſt damit ſchon geſagt, daß die Methode auch vor dem primitiven ſynoptiſchen Chriſtusbild nicht Halt machen kann, ſondern ſchlechthin alles Chriſtliche aus ihren Prämiſſen zu erklären verſuchen muß. Dann kann von einer inhaltlichen Erhabenheit des Chriſtentums über die Mythologien nur mehr in dem Sinne die Rede ſein, als eine ſpätere Entwicklungsſtufe einer unmittelbar vorausgehenden, deren Reſultat ſie iſt, überlegen iſt. Dann iſt es nur mehr Phraſe, wenn es heißt, daß auch von dieſem Standpunkte aus die neuteſtamentliche Chriſtologie ein gewaltiger Hymnus ſei, den die Geſchichte auf Jeſus ſinge, und wir könnten uns freuen, daß Jeſus einen ſo gewaltigen Eindruck auf ſeine Zeitgenoſſen gemacht habe, daß die uralten Geſchichten auf ihn übertragen worden ſeien.

Haben wir ſchon bei der Apokalypſe geſehen, daß die religionsgeſchichtliche Forſchung äußere Analogien der apokalyptiſchen Bilder mit heidniſchen Mythenreſten betont, die himmelhoch überragende Bedeutung der hinter den Bildern liegenden Ideengruppen aber nicht in die Rechnung ſetzt, ſo muß das um ſo mehr bei der evangeliſch johanneiſchen Gedankenwelt hervorgehoben werden. Auf dieſem gewaltigen Gebiete iſt die religionsgeſchichtliche Forſchung bisher über allgemeine programmatiſche Andeutungen nicht hinausgekommen. Als dereinſt der junge Strauß in ſeinem Leben Jeſu 1835 die Evangelien in Mythen auflöſte, da quälte ihn „der ungenähte Rock des Herrn“, das vierte Evangelium. Hier hat kein Mythus gearbeitet, das ſtand ihm von vornherein ſo feſt, daß er in der 3. Auflage ſogar zur Anerkennung der Echtheit dieſes Evangeliums ſich verſtieg, freilich nur, um in der vierten „dieſe Scharte wieder aus ſeinem blanken Schwert zu wetzen“. Soviel läßt ſich mit Sicherheit ſagen: die gewaltigen Gedankenketten und Redeſtöcke des vierten Evangeliums mögen

---

[1]) Gunkel 94.

[2]) Wernle, Anfänge unſerer Religion 329.

noch ſo viele Jahrhunderte der Forſchung ein ungelöſtes Problem bleiben — mit Mythen wird man hier niemals auch nur das geringſte erklären können. Mag man die entlegenſten Spekulationen mit Grill zur Erklärung der großen Kardinalbegriffe, in deren Angeln die ganze Kompoſition ſich bewegt, herbeiziehen: auf den Gedanken kann eine ernſte Spezialforſchung niemals kommen, das leuchtende Himmelsbild des johanneiſchen Gottes der Liebe ſei aus einem mythologiſch gefärbten Spätjudentum entlehnt, dieſe Religion des Geiſtes, deren Proklamierung am Jakobsbrunnen Renan den entſcheidendſten Augenblick der Weltgeſchichte nennt, habe etwas gemein mit mythologiſcher Art, ſei es auf indiſchem oder perſiſchem, babyloniſchem, ägyptiſchem oder griechiſchem Boden. Dieſer johanneiſche Chriſtus kann nicht nach der Maxime H. Holtzmanns das Reſultat einer rhetoriſchen Manipulation ſein, vermöge deren letztes Ziel und Urſache verwechſelt und das Ideal als präexiſtent erklärt wird; noch weniger präexiſtiert dieſer johanneiſche Chriſtus im Sinne Gunkels in einem der mythologiſchen Aeonen, weil er gerade die lichtvollſte Überwindung des Dualismus und damit die philoſophiſch zwingendſte Widerlegung der auch von Plato nicht völlig überwundenen mythologiſchen Denkart iſt. Die johanneiſche Theologie wird von der religionsgeſchichtlichen Mythenhypotheſe und im weſentlichen auch von einer philoſophiegeſchichtlichen Erklärung wie bisher brach liegen gelaſſen werden. Denn daß alle evolutioniſtiſche Zeichendeutung an dem johanneiſchen Geiſtesdom bisher gar wenig enträtſelt hat, wird kein Fachmann beſtreiten.

4. Religionsgeſchichtliche Ableitung des pauliniſchen Chriſtusbildes und der pauliniſchen Sakramentenlehre.

Wir kommen zum Chriſtusbild des Paulus, zu jener Geiſtesſchöpfung, aus der nach der Anſchauung der Kritik, der beſonders Lagarde den bekannten herben Ausdruck lieh, das evangeliſche Jeſusbild wie verſchwunden ſein ſoll[1]. Alle Hauptſätze der pauliniſchen Chriſtologie ſollen nach dem religionsgeſchichtlichen Programm in fremden Religionen geläufig ſein. Die pauliniſche Art der Beurteilung des Handelns und Leidens Chriſti ſoll dort viele Parallelen haben. Das Geheimnis der pauliniſchen Chriſtologie ſoll wie das des ganzen Neuen Teſtamentes darin beſtehen, daß das auf Jeſus übertragen wurde, was ſchon vorher von Chriſtus geglaubt wurde. Das Wunderbild des himmliſchen Chriſtus, das einen Saulus überwältigte, ſei von der Ferne gekommen und habe die Menſchen im Judentum ſo gefangen genommen, daß ſie davon nicht wieder loskommen konnten. Von dieſem Glauben des Judentums, aus dem Paulus geſchöpft haben ſoll, iſt nach dem Geſtändnis Gunkels uns ſo viel wie nichts bezeugt; aber wir müßten ihn poſtulieren. Dieſe religionsgeſchichtliche Anſchauung kann natürlich nur Theſe für Theſe ausgefochten werden. Es würde hier zu zeigen ſein, wo für pauliniſche Zentralgedanken von

[1] Gegen Lagardes leidenſchaftlichen Proteſt, daß hiſtoriſch gebildete Männer irgendwelches Gewicht auf Paulus legen, wenn es gelte, über Jeſus und ſein Evangelium Klarheit zu gewinnen, weil keine Wiſſenſchaft von Paulus aus eine Brücke rückwärts zum Meiſter habe, ſind Harnack und Wellhauſen aufgetreten. Trotzdem iſt Lagardes Wort ein Hauptpunkt des religionsgeſchichtlichen Programms.

ſo ſchlechthin originalem Charakter, wie es die Lehre von der Recht-
fertigung durch den Glauben iſt, mythiſche Parallelen ſich finden. Die
Ausrede von dem verſchütteten Spätjudentum wird nichts beweiſen, weil
die Spuren jener Ideen in der reinen Mythologie noch vorhanden ſein
müßten. Von einer Umbildung und Amalgamierung des aus der Fremde
überkommenen Bildes des Gotterlöſers kann bei Paulus doch keine Rede
ſein, ſondern nur von einer bis ins innerſte Weſen neuen Religion. Hätte
aber Paulus nichts getan, als daß er den Mantel einer fertigen Chriſto-
logie über die arme Geſtalt Jeſu von Nazareth geworfen, woher ſchöpfte
er dann die welterobernde Energie, mit der er „ſein Evangelium" be-
hauptete? Wenn das uns angeblich jetzt verſchüttete, mythologiſch gefärbte
Judentum bereits mit jener Chriſtologie geſchwängert war, wozu bedurfte
es dann des furchtbaren Kampfes des Paulus gegen das ſeine Ideenwelt
tödlich bedrohende Judentum? Wenn nicht die Chriſtologie des Paulus
Reſultat ſeines inneren Erlebens iſt, wie erklärt es ſich, daß gerade er,
der Jeſum nicht geſehen, ſondern ſeine Anhänger verfolgt hatte, jene
Zueignung der höchſten chriſtologiſchen Prädikate an den Nazarener voll-
zog, auf welcher die ganze chriſtliche Geiſtesentwicklung der Jahrtauſende
ruht, ja daß er, was er mit offenen Augen von anderen entlehnt und
dem Nazarener geliehen hatte, mit einem beiſpielloſen Enthuſiasmus ver-
ehrte und mit ſeinem Blute beſiegelte? Man ſpricht von dem ungemein
fein ausgebildeten und höchſt komplizierten religiöſen Sprachgebrauch bei
Paulus, der weit über das Alte Teſtament und das Evangelium hinaus-
weiſe; derſelbe ſei nur der Reflex von größeren Dingen, die in der Tiefe
geſchehen ſeien. Als ob nicht gerade der Sprachgebrauch des Paulus
die individuellſte Schöpfung der Geſchichte wäre, und ſeine großen Briefe
jene geiſtigen Zyklopenmauern, aus denen auch nur einen Stein auszu-
brechen der extremſten Kritik nicht gelungen iſt! Freilich — und dies
gilt für Paulus wie für Johannes — iſt mit den chriſtlichen Ideen nicht
auch die chriſtliche Sprache vom Himmel gefallen. Ja die himmliſchen
Ideen, an deren Urſprung aus übernatürlicher Offenbarung wir feſthalten,
mußten in das mangelhafte Weltbild, wie es bis dahin der Menſchengeiſt
errungen hatte, eingezeichnet werden. Der neue Wein des Evangeliums
mußte in dieſem Sinne tatſächlich in alte Schläuche gegoſſen werden. Die
Gedanken der Offenbarung mußten zunächſt die damalige Sprache der
Welt ſich dienſtbar machen, ſo ſehr auch das neue Geiſtesprinzip ſofort
ſich als ſprachſchöpferiſch betätigte. Wenn deshalb der gewaltig ringende
Geiſt eines Paulus in die Tiefen des helleniſtiſchen und rabbiniſchen Wiſſens
griff; wenn das abgrundtiefe Gemüt des Johannes den unerſchöpflichen
Bilderſchatz des Alten Teſtamentes und vielleicht darüber hinaus ſelbſt
einzelne Blüten mythiſcher Bilderſprache benutzte, um ſein unvergleichlich
inniges Lieben und Hoffen einzukleiden und der Welt die Himmelsgeſtalt
Jeſu ſo zu zeichnen, wie dieſes engelgleiche Gemüt ihn ergriffen hatte —
das herrlichſte aller Bilder vom Gotteslamme hat keine Analogie auf dem
internationalen Mythengebiete —, ſo kann man unmöglich deshalb ſagen,
die neuteſtamentliche Chriſtologie ſenke ihre feinſten, geiſtigen Wurzel-
fäden in den trüben Boden der heidniſchen Mythen zurück[1]). Nicht mit

[1]) Gunkel 89 ff.

Unrecht nannte deshalb Harnack die bisherige religionsgeſchichtliche Forſchung auf dieſem Gebiete Arabeskenarbeit, und Wellhauſen, der im Alten Teſtamente eine ſo tiefgrabende Quellenſcheidung inauguriert hat, betont, daß dieſe Arbeit nur auf der Peripherie der wahren Geſchichte ſich bewege und im Grunde genommen nur Antiquitätenhandel ſei.

An einem einzigen Beiſpiel mögen Methode und Erlebniſſe der religionsgeſchichtlichen Forſchung näher beleuchtet werden. Das Gebiet der Sakramentenlehre nennt Bouſſet rocher de bronce religionsgeſchichtlicher Forſchung. Sein Mitredakteur in der theologiſchen Rundſchau, W. Heitmüller, ſtellte ſich die Doppelfrage, welches die neuteſtamentlichen Vorſtellungen von der Wirkung der Sakramente ſind, und in welchen religionsgeſchichtlichen Zuſammenhang ſie hineingehören[1]). Heitmüller gelangt zunächſt zu dem frappierenden Reſultat, daß der katholiſche Sakramentsbegriff der bibliſche iſt, daß dagegen der altlutheriſche eine Summe falſcher Moderniſierungen darſtellt. Jeſus habe aber Sakramente weder gekannt noch eingeſetzt; die letzteren ſeien vielmehr ein religionsgeſchichtliches Problem, zwiſchen Chriſtus und Paulus entſtanden. Sakramentale Anſchauungen mit ihrer realiſtiſchen, naturhaften Auffaſſung religiöſer Vorgänge hätten ihre eigentliche Heimat auf den unteren und unterſten Stufen des religiöſen Lebens, auf denen dieſes ſich noch in natürlicher Gebundenheit befinde. In der Zeit der großen Religionswende, des Aufkommens des Chriſtentums, brechen dieſe Anſchauungen bei dem Zerfall des höheren, national bedingten religiöſen Lebens aus der Tiefe wieder hervor, in den antiken Myſterienreligionen wuchern ſie üppig wieder auf, und nun bezahle das Chriſtentum der Welt ſeinen Tribut, indem es dieſe Ideen in ſich aufnehme. Alſo nicht originale Schöpfungen des Chriſtentums ſeien die Sakramente, ſondern innig verflochten mit der außerchriſtlichen Gedankenwelt. Der pauliniſche Sakramentsbegriff ſtimme nicht mit der großen pauliniſchen Maxime von der Innerlichkeit aller Religion; allein Paulus habe die Sakramente als heilige Handlungen auf den Höhepunkten des religiöſen Lebens der Gemeinde bereits vorgefunden, ja er hätte ſie ſonſt, vom geſchichtsphiloſophiſchen Standpunkte aus betrachtet, erfinden müſſen, wenn er eine Welt erobern wollte, die noch des Reizes und Zaubers der Myſterien bedurfte. Gleichſam als Unterbau dieſer weittragenden Hypotheſe hatte Heitmüller in ſeinem größeren Werke Gebrauch und Schätzung des Namens Jeſu bei Paulus als eine chriſtianiſierende, ſublimierte Abwandlung des uralten, internationalen Namenglaubens zu erweiſen geſucht, wonach heiligen Namen nicht nur Wunderkräfte im allgemeinen, ſondern auch die Kraft der Reinigung und Weihung ſelbſt zukomme und innewohne.

Zur Kritik dieſer Hypotheſe müßte man eigentlich eine Entwicklung des ganzen katholiſchen Sakramentsbegriffs geben. So viel kann uns ja katholiſcherſeits willkommen ſein, daß das Neue Teſtament den katholiſchen Sakramentsbegriff hat; ein katholiſcher Dogmatiker könnte den Beweis hiefür nicht bündiger führen als Heitmüller es tut. Allein die daran ſich ſchließende zweite Theſis iſt grundfalſch. Weder Paulus weiſt

[1]) Heitmüller, Im Namen Jeſu; beſonders aber behandelt er das Thema in der Schrift: Taufe und Abendmahl bei Paulus, welche im Texte angezogen wird.

einen animiſtiſchen und naturhaft ſakralen Zug der religiöſen Anſchauung auf, noch der chriſtliche Sakramentsbegriff überhaupt. Nur um weniges hat Heitmüller die ſchon von Strauß her bekannten Analogien aus der Völkermythologie vermehrt, welche eine oberflächliche Betrachtung an chriſtliche Taufe und Euchariſtie erinnern. Sowohl Strauß als Heitmüller haben es unterlaſſen, die den chriſtlichen Sakramentsbegriff tragende geiſtige Grundidee auf ihre Verwandtſchaft mit der religiöſen Idee der Antike und des Myſterienweſens zu prüfen. Die tiefe Wahrheit, daß die ganze Schöpfung vom ſeraphiſchen Engelgeiſte bis hinab zur tiefſten Materie ein durch Millionen unſichtbarer geiſtiger Fäden verbundener Organismus iſt; die darauf begründete, religionsphiloſophiſche Theſis des Apoſtels Röm. 8, daß das Seufzen des menſchlichen Leibes und der ganzen Schöpfung mit dem Drang unſeres Innerſten, ja mit dem Drange des Heiligen Geiſtes ſelbſt auf ein neues Herrlichkeitsleben, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde (2. Petr. 3, 13) zielt, iſt das logiſche Fundament der ſakramentalen Idee, d. h. der Einbeziehung der Materie in die Mitteilung des vom fleiſchgewordenen Worte in die geſchaffenen Geiſter eingeleiteten göttlichen Lebensſtromes. Die Art und Weiſe, wie im chriſtlichen Sakramentsbegriff ſchon bei Paulus die Verbindung des göttlichen Lebens mit der Materie gedacht iſt — niemals in der ganzen Geſchichte des Chriſtentums hat ein verſtändiger Theoretiker dieſes Verhältnis animiſtiſch beſtimmt —, iſt geradezu ein geiſtiges Wunder gegenüber der religiöſen Idee der alten Welt, namentlich auf dem Zenith ihrer Entwicklung, dem griechiſchen Denken. Zwar folgte der von Paulus im Römerbrief in furchtbaren Farben geſchilderten Kataſtrophe der Verwechslung des himmliſchen Bildes der Gottheit mit der materiellen Schöpfung in gewaltigen Schritten von Heraklit bis Plato die Wiederentdeckung des Geiſtes durch die Philoſophie, ſei es mit oder ohne Befruchtung durch paläſtinenſiſche Offenbarungsſtrahlen. Allein indem Plato von dem Eindruck der wiederentdeckten Geiſteswelt überwältigt wurde und dem im Schoße aller orientaliſchen Volksreligionen mächtig ausgewirkten Gedanken einer ewigen Materie als perſönlicher Subſtanz des Böſen teilweiſe unterlag, rückte er (und nach ihm Ariſtoteles) den Lichtherd des Geiſtes und damit die Gottheit von Welt und Materie weg in unendliche Ferne und erklärte jede Verbindung beider als ungeheuerliche Gottesſchändung und damit als innerlich unmöglich. Dieſe furchtbare Scheidelinie zwiſchen Geiſt und Körper, Gott und Welt iſt die Norm des helleniſtiſchen Geiſtes in jener Geſtalt geworden, in welcher dieſer, mit den orientaliſchen Volksreligionen und den letzten Kräften des verſinkenden Judentums verbündet, in der Gnoſis der mächtigſte Gegner des jungen ſakramentalen Chriſtentums wurde. In der Gnoſis, welche Harnack die „akute Helleniſierung“ des Chriſtentums nennt, haben wir das, als was die Religionsgeſchichte das echte Chriſtentum erweiſen will, die Retorte aller vorchriſtlichen Geiſtesentwicklungen. Ihre Sakramente einerſeits unbändiger Abſtraktion vom Sinnenleben, andererſeits zügelloſer Sinnlichkeit als des naturgemäßen Überſchlages einer gigantiſch entarteten Askeſe, ſind die treffendſte Folie zu den chriſtlichen Sakramenten. Vergeblich pocht die religionsgeſchichtliche

Forschung auf das ungeheure Ideenkapital, das noch in dem die Wiege des Christentums umgebenden, vom Euphrat bis zum Rhein ausgedehnten Mysterienwesen ruht, dessen Denkmäler erst die neuere Arbeit zu sammeln begonnen hat[1]). Die Aussicht, in dem bei den einzelnen Völkergruppen gleichartigen Grundtypus ausgeprägter Unsterblichkeitshoffnungen und prunkvoller, tiefsinniger Geheimkulte die geschichtliche Erklärung der christlichen Sakramentsidee zu finden und die letztere selbst als eine nur vom großen Mythenbaume der Völker abgebrochene Blüte zu erweisen, stützt sich nur auf sehr äußerliche Analogien, in welchen jene Feier eines von einem Gott erzeugten, grausam ermordeten und zu herrlichem Leben wieder erstehenden Heldenjünglings zu den christlichen Heilstatsachen und andererseits die Zeremonien der Mysterien zu den Sakramenten stehen. Sind schon die rohen Geburtsgeschichten dieser Mythen mit den himmlisch zarten synoptischen Kindheitserzählungen in keinen Vergleich zu bringen[2]), so hängt noch mehr die paulinische und johanneische Christologie mit ihren gewaltigen Gedankenketten, für welche doch vor allem die Anker zu suchen sind, gegenüber der Ideenwelt der Mysteriendenkmäler völlig in der Luft. Bis zu Paulus und Johannes ist doch ein gar zu gewaltiger Gedankensprung von den einfachen, physikalischen Dogmen einer chaldäisch-ägyptischen Theologie, die schon nach dem besonnenen Urteile des Altertums den geistigen Kern der Mysterien bildeten und lediglich die banale Vorstellung eines Zerstörtwerdens der Weltseele im Naturprozeß und ihres Wiederauflebens in der Frühlingsvegetation betrafen. Und um die beiden Angelpunkte der platonischen Kritik des Mysterienwesens[3]) ins christliche Licht zu rücken, die kostbaren, christlichen Ideen von sittlicher Reinheit und geistiger Unsterblichkeit kennt das Mysterienwesen nicht. In diesem Lichte betrachtet, muß man Heitmüllers Parallele der Scheu der Syrer vor geschwürerzeugendem Sardellengenusse und der Indianer vor dem Essen des Elentieres mit der Anschauung der Korintherbriefe über die Wirkungen des Herrenmahles entschieden zurückweisen[4]). Das christliche Abendmahl und der rohe, heidnische Blutgenuß der Mexikaner, Beduinen, Thraker sollen in ein und dieselbe religionsgeschichtliche Kategorie gehören; das kann man nur behaupten, wenn man über äußeren Analogien die treibenden Ideen überhaupt vergißt. Denn die Hauptsache ist, woher die christlichen Gedanken der übernatürlichen Vereinigung mit der Gottheit stammen. Dieser ganze Vorstellungskomplex von der Übernatur entrückt den christlichen Abend-

[1]) Cumont, Textes et Monuments rel. aux Mystères de Mithra 1899; Anrich, Das antike Mysterienwesen und sein Einfluß auf das Christentum; Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen; Harnack, Mission (S. 16, 210 u. a.).

[2]) Bardenhewers Buch „Mariä Verkündigung" hat die exegetischen Hilfshypothesen der neueren Kritik, welche seit Strauß die biblische Geburtsgeschichte Jesu mythisch erklärt, wissenschaftlich völlig entkräftet.

[3]) Die Zitate bei Döllinger, Heidentum und Judentum 115. Die prinzipielle und philosophische Würdigung der Mysterien durch Döllinger halte ich noch immer für die solideste. Sie sollte von der Religionsgeschichte nicht so grundsätzlich ignoriert werden.

[4]) Heitmüller S. 50. Dieterich, Mithrasliturgie geht Heitmüller in der Banalisierung des christlichen Abendmahlsbegriffs voran.

mahlsbegriff völlig der religionsgeſchichtlichen Kategorie eines animiſtiſchen „Verſpeiſens“ der Gottheit. Heitmüller ſelbſt wagt denn auch nicht, die chriſtlichen Sakramentsbegriffe an einem beſtimmten Punkt in die genetiſche Entwicklung einzureihen. Sein Hinweis auf die mit Myſterienbazillen geſchwängerte Luft der Zeit und den durch den Zerfall vieler Religionen für ein Wiederaufſprießen alter Keime gelockerten und gedüngten Boden beweiſt ſeine Verlegenheit. Sein Gedanke an die Möglichkeit einer Bekanntſchaft des Paulus mit dem heiligen Kultmahl der Mithrasmyſterien in Tarſus noch mehr. Denn ſeine ganze Deutung des Konflikts der animiſtiſchen Sakramentsidee mit der pauliniſchen Religion der Innerlichkeit beruht ja auf der Annahme, daß Paulus die Sakramente nicht geſchaffen, ſondern fertig vorgefunden und höchſtens ſublimiert habe. Bei dem Beſtreben, die chriſtlichen Sakramente als die Wellen eines Stromes zu erweiſen, der ſich aus der Heidengeſchichte ins Chriſtentum gewälzt, wenn auch „die Köpfe dieſer Wellen beleuchtet ſind vom Licht des Evangeliums“, haben wir es mit einer ganz falſchen Moderniſierung zu tun. Die altchriſtlichen Apologeten, welche die „Blüten helleniſcher Religion“ wohl kennen, finden in denſelben ſchlechterdings nichts, was ſie als Apologie des chriſtlichen Kults verwerten könnten; ſie, die überall die „σπέρματα λόγου“ für den chriſtlichen Glaubensbeweis ungemein ängſtlich ſammeln, gehen mit Abſcheu über die Myſterien als die Schulen der verderblichſten und unſittlichſten Superſtition hinweg[1]).

Und mit Recht. Der aus den Schriften der Klaſſiker leuchtende Kern der Begeiſterung für das eleuſiniſche Feuer war nicht die Befriedigung des „unausrottbar heiligen Grundtriebes des Menſchenherzens“, der auch die chriſtliche Sakramentsanſtalt geſchaffen, ſondern ein mit allen Reizen griechiſcher Kunſt ausgeſtatteter, beſonders ſexueller Sinnenrauſch. Davon enthält der chriſtliche Sakramentsbrauch nichts. Der metaphyſiſche, im Mythenſtrom durch das ganze Myſterienweſen ſich hinziehende Grundgedanke war nicht wie beim chriſtlichen Sakrament die innigſte, geiſtige, übernatürliche Vereinigung mit dem Göttlichen, ſondern heidniſche Verwechslung des Göttlichen mit der Materie.

Mit Sicherheit läßt ſich vorausſagen, daß die Religionsgeſchichte die mythologiſchen Petrefakten im Epheſier- und Koloſſerbriefe bald in ihre Unterſuchungen einbeziehen wird; die rückläufige Bewegung der Kritik, welche Harnack inauguriert hat, iſt ja dieſen Briefen wieder günſtiger, wenn auch H. Holtzmann u. a. die Brücke, die von ihnen zu Paulus zurückführt, nicht mehr zu paſſieren wagen. Mehr als irgendwo ſpricht in dieſen Briefen Paulus antithetiſch d. h. aus dem Vorſtellungskreiſe mythologiſch-gnoſtiſcher Häreſien heraus. Der titaniſche Verſuch, die chriſtliche Wahrheit mit zauberprunkenden Phantaſiegedichten zu ſchlagen, den in der Tiefe des Geiſtes ſich vollziehenden Lebensprozeß in ſymboliſchen Geſtalten auf das Welttheater zu ſetzen, erzeugte das poetiſch großartige gnoſtiſche Weltgedicht, die religionsgeſchichtlich komplizierteſte Erſcheinung, die wir kennen, an deren Rätſeln vor allem die Religionsgeſchichte ſich verſuchen ſollte. Der Gnoſtizismus füllte die von ihm er-

[1]) Döllinger 118.

dichtete Phantasiewelt mit blendenden Lichtgestalten der Aeonen und Syzygien, jener himmlischen Brautpaare, welche Bewegung und Gliederung in die Ruhe der unnahbaren Gottheit bringen sollten. An Stelle des Sündenfalles, welcher das Gemüt eines Paulus zu so furchtbaren Wogen aufgewühlt hatte, ließ der Gnostizismus einfacher und gefälliger ein Herabsinken von Himmelstau des Lichts aus dem ewigen Lebensherd der Gottheit in das Chaos der Materie treten. Die ganze Luft ist mit solchen Aeonen angefüllt. So träufelt göttliches Leben durch das Universum nieder. Paulus tritt mit der Wucht seines Geistes diesem Irrtum entgegen, redet aber die Sprache der Gnosis: Was ihr in dem unendlichen Weltenraum verteilt, das πλήρωμα, die Fülle des göttlichen Lichtwesens, das ist nicht in unzählige Geisterreihen auseinandergeträufelt, das ist konzentriert in **einem** Punkte, in Jesus Christus, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. Er ist der Zentralpunkt des Geisterreiches, die Sonne des Lebens. Die Gläubigen sollten nicht aufblicken zu den Aeonen in der Luft, in den Himmelsräumen, sondern zur Geistersonne Jesus Christus, vor der alle Kniee sich beugen von den obersten Regionen des Sternenhimmels bis herab zur Erde und zu den sie nach jüdisch-heidnischer Vorstellung umschwebenden Geistesgewalten (Eph. 3, 10) und hinab in die unendlichen Tiefen des Weltalls. Wegweisend für die religionsgeschichtliche Forschung auf dem internationalen Boden der Gnosis und für die Bestimmung des Verhältnisses der letzteren zum Christentum muß aber die Energie bleiben, mit welcher Paulus Kol. 2, 2 der Phalanx von mythologischen Irrtümern das erst in Christus der Welt aufgebrochene Gottesgeheimnis entgegenhält, und mit der gerade diese beiden am tiefsten ins rabbinisch-heidnische Ideenmeer eintauchenden Briefe das Christentum nach H. Holtzmann darstellen als das „über alles andere unendlich hinausliegende, von Ewigkeit in Gott verborgene, der Menschheit erst auf einem bestimmten Punkte ihrer Entwicklung geoffenbarte Geheimnis". Mit Recht bemerkt aber Reischle, die bisherige, religionsgeschichtliche Deutung des heiligen Paulus lasse vielfach außer acht, daß und wo der Apostel antithetisch spricht. So ist auch das 4. Evangelium, wie der einzige Vers 1, 14 zeigt, die schärfste Antithese der Gnosis, und doch konnte der Philosoph Kreyenbühl mit Vergeudung immensen Scharfsinns auf 1600 Druckseiten den Nachweis versuchen, dasselbe sei ein Raub der Großkirche aus gnostischer Wiege d. h. von Menander verfaßt.

5. Die grundsätzliche Entwertung des Dogmas durch die Religionsgeschichte.

Soll also wirklich mit dem Programm der Religionsgeschichte Ernst gemacht werden, soll das Christentum als ein Glied in der Entwicklungskette erwiesen werden, dann darf vor allem das Wichtigste, die dogmatischen, metaphysischen, sittlichen Ideen, nicht mit halber Anerkennung inhaltlicher Erhabenheit des Christlichen über alles Heidnische beiseite geschoben werden, worin namentlich Pfleiderer Meister ist[1]). Denn

[1]) Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung 110.

nicht die äußeren Kultformen ſind die Hauptſache und haben die Welt umgeſtaltet, ſondern dieſe Gedanken. Ihre Geneſis iſt aufzuzeigen, wenn das Chriſtentum geſchichtlich erklärt ſein ſoll. Bouſſet charakteriſiert eine der Hauptſeiten des religionsgeſchichtlichen Programms alſo: „Man lernte verſtehen, daß es bei einer lebendigen Auffaſſung nicht nur und vielleicht nicht in erſter Linie (von mir unterſtrichen) auf die Erfaſſung der abgeklärten Vorſtellungs- und Begriffswelt, der bibliſchen Lehrbegriffe, Dogmen und Theologumenen ankomme, daß der breite Strom des religiöſen Lebens der Maſſe in einem anderen Bette fließe, als man ihn bisher geſucht, in dem Bette der Stimmungen und Phantaſien, der oft ſchwer kontrollierbaren Erfahrungen und Erlebniſſe primitivſter Art in Sitte, Brauch und Kultus, Eschatologie; volkstümliche Vorſtellungen von Himmel und Hölle, von der Nähe des Endes und Weltuntergang, Engelglaube und Dämonenfurcht, das alles und vieles andere wurde nun mit Eifer erforſcht und unterſucht." Als typiſche Beiſpiele dieſer Methode gelten Gunkels Schrift über den Geiſt und Weinels darauf gebautes Werk über die Wirkungen des Geiſtes und der Geiſter. Gewiß hat es nun auch ein wiſſenſchaftliches Intereſſe, die „Unterſtrömungen im religiöſen Leben, das, was die Maſſe bewegt, das Unformulierte, das nicht bewußt, ſondern unbewußt in Sitte und Kultus Feſtgelegte" zu erforſchen. Auch iſt zugegeben, daß die Religionsgeſchichte inſtinktiv auf dieſes Gebiet ſich hineingedrängt fühlte, weil, wie Bouſſet ſagt, in den begriffsmäßigen Formulierungen, in der harten, geprägten Formel die einzelne Religion ſich mehr in ihrer Iſoliertheit und Beſonderheit darſtellt, während im Leben, das darunter in der Maſſe unausgeſtalteter, daher auch überall gleichartiger flutet, ſich mehr das Gemeinſame finde. Allein auf das entſchiedenſte muß dagegen Verwahrung eingelegt werden, daß in dieſer Region das Weſen des Chriſtentums liege. Wenn, wie Weinel es tut, die Erlebniſſe gnoſtiſcher und anderer ekſtatiſcher Sekten ruhig in eine Kategorie mit der chriſtlichen Geiſteserfahrung zuſammengeſtellt werden, ſo gibt das allerdings „eine Pathologie der Frömmigkeit, eine Geſchichte der Krankheitserſcheinungen"; allein eine Geſchichte des chriſtlichen Weſens iſt das nicht. Abgeſehen davon, daß hier auf dem Gebiet des Nacherlebens derartig entfernter und heterogener, unformulierter Stimmungen und Erlebniſſe das Freiland nivellierender und moderniſierender Phantaſien liegt, bedeutet dies Verfahren nichts weniger als geradezu ein Umkehren der richtigen Urteilsmaßſtäbe. Nicht die bibliſchen, apoſtoliſchen Lehrbegriffe ſind die Deſtillationen der Gemeindeerlebniſſe, ſondern mit ſeinem fertigen Lehrbegriffe hat Paulus die Gemeinden gegründet. Der neue Himmel, der ihm in Damaskus aufgegangen war und den er von Anfang an mit ſeinem genialen Blick durchmeſſen hatte, wenn er auch, mit Godet zu ſprechen, erſt ſchrittweiſe auf ſeiner Sternkarte ihn einzeichnete, wurde das volle Lebensideal ſeiner Gemeinden. Sein Lehrbegriff, ſein Begriff von Geiſt muß den Maßſtab der Beurteilung abgeben, weil er das wirkliche Prinzip der Gemeindebildung war. Daß der chriſtliche Gedankenſtrom, da er ſich durch die verſchiedenſten, ſynkretiſtiſch verſchmolzenen Völkerbereiche wälzte, namentlich in Sitte und Stimmungswelt, noch jahrhundertelang heidniſchen Bodenſatz

mitführte, iſt nicht in Abrede zu ſtellen. Hier wird deshalb die religionsgeſchichtliche Vergleichung naturgemäß reichlichere Funde erzielen als anderswo. Allein das Feld zur Aufgrabung der innerſten Urſprünge der chriſtlichen Ideen liegt hier nicht, ſondern nur der Kampfplatz ihres Ringens mit heterogenen, volksgeſchichtlichen und religionsgeſchichtlichen Elementen. Eher möchten wir hier mit Chamberlain ſagen, die chriſtlichen Ideen hätten in Zukunft noch Jahrtauſende zu arbeiten, bis ſie die Völker durchdrungen und chriſtlich gemacht; auch kann man in gewiſſem Betrachte und von den Gegenden, aus denen dieſe Erfahrung geſchöpft iſt, das geflügelte Wort Neumanns gelten laſſen, der deutſche Bauer habe ſich mancherorts bis zur Stunde noch nicht zum Chriſtentum bekehrt. Allein aus der geiſtigen Durchdringung heidniſcher und chriſtlicher Gedankenelemente auf dem Bodenſatz der Geiſtesſtrömungen der Völker in Frühperioden ihrer chriſtlichen Entwicklung Schlüſſe auf den Urſprung der chriſtlichen Ideen ziehen zu wollen, halte ich für einen gefährlichen Programmſatz der religionsgeſchichtlichen Bewegung.

Ganz und gar falſch iſt die moderne Grundvorausſetzung, daß die Dogmen nur die vorübergehenden, oberflächlichen, wertloſen Kräuſelungen auf den Wellen des Lebens, den inhaltsloſen Meeresſchaum darſtellen, den zu bleibenden Werten zu kriſtalliſieren die Wiſſenſchaft längſt als wahnſinniges Beginnen aufgegeben habe. Namentlich Harnacks Dogmengeſchichte hat dieſer Auffaſſung den Weg bereitet. Nach ihm wäre das Dogma nur das Sterbekleid für längſt erſtorbene Gedankenarbeit; oder nach Pfleiderer die Zwangsjacke neuen, geiſtigen Ringens und Lebens. Die heutige, lebendige Frömmigkeit ſchöpfe nichts aus den Dogmen, ſondern dieſe ſeien der tote Niederſchlag vergangener Religionsperioden. Demgegenüber zeigt Möhlers Symbolik, wie das Dogma in ſeinen kleinſten Nuancen und in ſeiner eiſernen Konſequenz das Leben und die Schickſale der Völker auch noch in neuerer Zeit beſtimmt, wie die tiefſte Wurzel der Reformation herauswächſt aus einer „Korrektur“ des kirchlichen Lehrgebäudes in ihrer Mitte, und wie dieſe dogmatiſche Korrektur und ihre Konſequenz, nicht aber die Ströme von Blut, die vergoſſen wurden, den europäiſchen Bruderzwiſt unheilbar gemacht haben. Schell aber weiſt einmal[1]) knapp und geiſtvoll darauf hin, wie z. B. die orientaliſche Abweichung im Dogma vom Hervorgang des Heiligen Geiſtes das ganze orientaliſche Chriſtentum geſtaltet hat als den Verſuch, Leben und Kraft der Religion ohne Vermittlung durch geiſtig intellektuelle Arbeit zu gewinnen, Logos und Pneuma unvermittelt nebeneinander zu ſtellen, die Tradition ohne Initiative der Perſönlichkeit und der Völker zu pflegen. So ließe ſich im einzelnen nachweiſen, daß die Dogmen keineswegs bloß die idealen Schlagwörter ſind, unter deren falſcher Flagge die tiefer motivierten, gewaltigen Völkergärungen ſich abgewickelt hätten. Oder um ein anderes Beiſpiel anzuführen, Jeſu eschatologiſche Anſchauungen werden von der modernen Kritik einſtimmig als wertloſe, jüdiſche Schalen der höheren, chriſtlichen Unſterblichkeitsidee, welche keine jenſeitige Fortdauer in ſich ſchließe,

[1]) Schell, Religion und Offenbarung (2. Aufl.) 427.

weggeworfen. Die proteſtantiſche Theologie iſt von Schleiermacher bis Ritſchl, Frank und Dorner, bis Pfleiderer und Harnack zum reinen Diesſeitsideal vorgedrungen, d. h. zu der programmatiſchen Auffaſſung, es ſei Aufgabe der Theologie, unter Verzicht auf alle eschatologiſchen Dogmen den Menſchen im Diesſeits heimiſch zu machen[1]. Darin hat die Theologie der modernen Ethik die Hand gereicht; allein das Leben iſt ihnen nicht gefolgt. Der Moralphiloſoph Spir geſteht zu[2], daß noch heute in der Praxis bei den meiſten Menſchen das Jenſeitsdogma Stütze und Vehikel alles höheren Strebens ſei und ihnen die moderne Zumutung, im Namen des höheren Strebens und Bewußtſeins auf dieſe Dogmen und auf Unſterblichkeit zu verzichten, wie eine Ungeheuerlichkeit erſcheint. Renan aber, der mit Strauß der ſiegreichſte Bahnbrecher des undogmatiſchen Chriſtentums geworden iſt, rief in ſeinen letzten Lebensjahren aus, ſoweit noch im Leben Chriſtentum ſich betätige, ſei es nicht undogmatiſches, ſondern klammere ſich krampfhaft an die kümmerlichen Reſte der vermeintlich kritiſch vernichteten Dogmatik; wir lebten, meint Renan, nur noch von dem Dufte einer zerbrochenen Flaſche.

Dabei drängt ſich auch die Beobachtung auf, wie die moderne Religionsgeſchichte die chriſtlichen Dogmen ihres Inhaltes entkleiden, von ihrem geiſtigen Gehalt völlig abſtrahieren muß, um ſie dem gleichen, in der Völkerpſychologie waltenden Geſetze des Mythus einzugliedern. Hatte dereinſt Strauß mit den nivellierenden Gaben ſeines Witzes es fertig gebracht, die ethiſch feinſt motivierten Wunder Jeſu mit nachhaltigem Erfolge in breiten Volksſchichten mit den roheſten, monſtröſeſten Mythen in Parallele zu ſetzen und in den Augen einer geiſtigen Barbarei den Unterſchied zwiſchen wertloſen Glasſplittern und edlen Diamanten völlig zu verwiſchen, ſo macht unſere Religionsgeſchichte es nicht beſſer mit den Dogmen. Gehen hierin Theologen mit ſchlechtem Beiſpiele voran, was ſoll man dann von Philologen erwarten? So hat der auf ſeinem Gebiet ſo zartſinnige Hermann Uſener[3] es wagen zu ſollen geglaubt, in einem Streifzug auf das dogmatiſche Gebiet den Nachweis zu erbringen, daß die Trinität nicht geoffenbart, ſondern aus der Völkerphantaſie gewachſen ſei unter der Wirkung desſelben Keimtriebs, den wir allüberall wuchern ſehen. Mit einer ſtaunenswerten Erudition hat er uns eine Fülle von himmliſchen und hölliſchen Trinitäten aus allen Zonen und Jahrhunderten zuſammengeſtellt. Nur von dem Wichtigſten hat er ſich dispenſiert, von dem Nachweiſe, daß zwiſchen den mythologiſchen Trinitäten und dem chriſtlichen Dogma eine Analogie beſtehe. Er und ſein philoſophiſcher Kollege H. Diels ſind einig in dem Satz, daß die Trinität eine Frucht jener Beſchränkung in der Urentwicklung menſchlichen Geiſtes ſei, wo Drei für das primitive Rechnen die Grenze der Vielheit war. Die gewaltige Arbeit menſchlichen Denkens, die in dieſem Dogma liegt, iſt nicht mit einem Finger angerührt. Und doch hält Uſener den Beweis für tadellos und endgültig gelungen, daß dieſes Dogma mit

[1]) Wohlhaupt, Das Lebensziel des Menſchen diesſeitig oder jenſeitig? 25ff.

[2]) Dieſes und zahlreiche ähnliche Zitate in dem herrlichen Buche W. Schneiders, Das andere Leben.

[3]) Herm. Uſener im Rheiniſchen Muſeum für Philologie 1903 S. 1, 161, 321.

den bizarrſten Monſtroſitäten altheidniſcher Phantaſie wie dem dreiköpfigen Höllenhund gleich zu werten ſei. Uſener iſt aber der Hauptmatador des antidogmatiſchen, religionsgeſchichtlichen Programms im philoſophiſchen Lager.

6. Der hiſtoriſche Jeſus oder der dogmatiſche Chriſtus.

Dieſe Unterſcheidung iſt nach Pfleiderer das bleibende Verdienſt der wiſſenſchaftlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. Das Dogma vom Gottmenſchen iſt ihm nichts genuin Chriſtliches, ſondern der allmähliche Niederſchlag des Miſchungsprozeſſes, in dem ſich religiöſe Ideen mannigfaltigſten Urſprungs mit den Reminiszenzen der Urgemeinde an Jeſus verſchmolzen. Wäre die Zuverſicht, mit der kritiſcherſeits dieſe und ähnliche Behauptungen aufgeſtellt werden, gerechtfertigt, dann wäre die Dogmatik auch in ihrer freiſinnigſten, proteſtantiſchen Geſtalt keine Wiſſenſchaft mehr. Allein das iſt nicht ſo.

Haben uns die bisherigen Unterſuchungen nicht genötigt, vor der modernen Geringſchätzung der Dogmatik nach wiſſenſchaftlichem Rechte zu kapitulieren, ſo dürfen wir es wagen, auch dieſe angſtvolle Frage zu beantworten, welche Loiſy ſelbſt in katholiſche Reihen hereingeworfen hat: Wenn die Schlußketten, welche uns aus der Dogmatik in die mythologiſchen Schatzkammern der Völker zurücktragen ſollen, bei näherem Zuſehen nur Spinnengewebe ſind, werden dann andererſeits jene ſtark genug ſein, die unſer Dogmengebäude mit Chriſtus verbinden? Hat nicht die Tübinger Schule die Brücken zwiſchen uns und dem Chriſtentum Chriſti für immer abgebrochen, ſo daß der Zweifel an Chriſti Exiſtenz für die Verwegenſten der holländiſch-ſchweizeriſchen Schule wenigſtens wiſſenſchaftliche Möglichkeit bleibt? Muß nicht angeſichts deſſen, worin die kritiſche Arbeit der letzten dreißig Jahre Einſtimmigkeit erzielt hat, die Theologie zuletzt doch noch hinter die Unterſcheidung ſich flüchten zwiſchen hiſtoriſchem Jeſus und dogmatiſchem Chriſtus? D. h. muß die katholiſche Dogmatik darauf verzichten, überhaupt ihre Rechtfertigung aus geſchichtlichen Tatſachen zu ſuchen, und ſoll ſie auf den leichten Kahn des frommen Gemütes ſich zurückziehen? *Ich halte die Unterſcheidung zwiſchen hiſtoriſchem Jeſus und dogmatiſchem Chriſtus für einen feierlichen Bankerott der Theologie überhaupt.* Der dogmatiſche Chriſtus, der Chriſtus des Glaubens, muß der Jeſus der Geſchichte ſein, oder er iſt ein Phantom. Sollen wir die Dogmatik nach dem Rate Loiſys auf das Gefühl gründen, dann hört ſie auf, Wiſſenſchaft zu ſein. Denn Gefühle laſſen ſich niemals in feſte, noch weniger in allgemein gültige, wiſſenſchaftliche Formen gießen. Gefühl iſt eigenſte, individuellſte, hochperſönliche Sache. Über mein Gefühl kann niemand mit mir rechten. Der dogmatiſche Chriſtus, der nur durch das Gefühl konſtruiert werden ſoll, losgeriſſen von allen geſchichtlichen Erweiſen jener Tatſachen ſeines Lebens, um welche die Dogmen ſich ranken wie der Efeu um ſteinerne Säulen, iſt ein Idol. Wozu bedarf es noch des Namens Chriſtus, wenn angenommen wird, unſere Religion könne ſo wenig bis zu Chriſtus ſelbſt hinauf verfolgt werden, daß nicht einmal die vorgeblich unendliche Kluft zwiſchen Jeſus und Paulus ſich ausfüllen laſſe? Indeſſen haben wir keine Urſache, dieſe Prämiſſen an-

zuerkennen, weil die pauliniſche Dialektik und die darauf folgende Dogmengeſchichte den Schatz der Heilstatſachen und Heilslehren zwar immer reicher entfaltet, aber ihren Lebenskeim nicht verändert hat. Und was die zentralen Heilstatſachen betrifft, ſo hat nicht die Kritik, ſondern wir auf unſerer Seite die Geſchichte der Quellen. Dieſe Geſchichte der Quellen, welche bisher keiner Konſtruktion weichen wollte, ſagt uns, daß der Glaube an die Auferſtehung Jeſu, in welchem die ganze chriſtliche Dogmatik wurzelt, durch das auch für die entſchloſſenſte Kritik nicht ernſtlich zu erſchütternde Zeugnis des Paulus und ſeine Berufung auf viele noch Lebende von 500 Tatzeugen geſtützt iſt. Wir brauchen alſo nicht uns beunruhigen zu laſſen durch Loiſys Zugeſtändniſſe an die Kritik, die chriſtliche Dogmatik wurzele in einer weder erwieſenen noch erweisbaren Tatſache, ſondern nur in dem für Geſchichte unerreichbaren, inneren Erlebnis des Oſtermorgens, und für ſeine tiefſte Wurzel könne das chriſtliche Dogma letztlich nur auf die ſtändige Glaubensarbeit ſich berufen, womit es faktiſch wiſſenſchaftlich in der Luft hängen würde. Der Glaube der modernen Kritik, dem Loiſy hier opfert, geht nicht zurück auf eine geſchichtliche Quelle, wie es in eminenteſtem Sinne das tiefſtperſönliche, unanfechtbare Pauluszeugnis iſt, ſondern auf eine Geſchichte, von der keine Quelle auch nur ein Atom zu melden weiß. Nach dieſer Geſchichtskonſtruktion entſprang die größte, weltbewegendſte Tatſache, die Oſterbotſchaft, aus der überreizten Phantaſie der Magdalenenſeele, welche, mit unbändiger Willensenergie den geliebten Meiſter vom Schickſal zurückfordernd, in der Fieberſtimmung maßloſer Trauer und grenzenloſer Aufregung plötzlich ihr äußeres und inneres Sinnenleben vermiſcht ſah und ihren wahnſinnigen Traum wie eine große Anſteckung von Stoß zu Stoß auf die gebrochenen Herzen der Jünger und dann ſofort wie einen elektriſchen Strom in majeſtätiſchem Schwunge auf die Jahrtauſende weiter verpflanzt habe. Allein ein krankhaftes Traumgeſicht von 500 wetterfeſten Galiläern am hellen Tage auf dem Gipfel eines Berges iſt jedenfalls eine pſychologiſche Monſtroſität. So ſchlecht iſt noch kein hiſtoriſches Phänomen erklärt worden wie von der Kritik der Oſterglaube der Urgemeinde.

Unſere ganze Dogmatik baut ſich ferner auf dem verklärten Chriſtus des Paulus auf, der uns in hiſtoriſch unanfechtbarer Weiſe verbürgt, daß „ſein Evangelium" mit den dogmatiſchen Zentraltatſachen des Chriſtentums hervorgehe aus der einen Tatſache des Erlebniſſes vor Damaskus, wie ein gotiſcher Dom bis zur Spitze der Kreuzesblume mit ſteinerner Konſequenz herauswächſt aus den Linien des Grundriſſes. Die moderne Kritik ſagt nun freilich, Saulus, der Rieſengeiſt, aber auch der Epileptiker, habe dieſes Bild (als das Produkt innerer Kämpfe beim Anblick der ſtillen Majeſtät leidender Chriſten) bereits nach Damaskus mitgebracht, ein Bild, abgezogen aus orientaliſchen Mythen, und die brennende Glut des Wüſtenweges, ein Blitz und Donnerſchlag vom Libanon, oder vielleicht eine Augenentzündung, ein Sonnenſtich, hätten dieſes Bild von der Innenſeite ihm nach außen projiziert. Alſo auch Paulus, deſſen Briefe den geiſtesklarſten Menſchen der Weltgeſchichte zeigen, muß für geiſteskrank erklärt werden, damit man nachweiſen könne, daß die

heiligste Hoffnung der Menschheit aus Krankheit und Epilepsie eines Menschen geflossen. Die christliche Dogmatik hat angesichts solcher Annahmen vorläufig noch keinen Grund, sich auf den sausenden Schnellzug der modernen Religionsgeschichte zu setzen und zugunsten der neuen Hypothesen mit Loisy die alten gefestigten Positionen zu verlassen. Sie hat keinen Grund, auf eine wissenschaftliche Fühlung mit dem geschichtlichen Jesus zu verzichten. Auch wollen wir die Tatsache nicht unregistriert lassen, daß jene Geschichtskonstruktion, welche das Damaskuswunder aus Epilepsie erklärt und damit allerdings die Hauptquelle der christlichen Dogmatik bedenklich zu trüben glaubt, dabei nicht stehen geblieben ist, sondern daß man neuestens auch Jesus wie alle großen Propheten Jeremia, Hesekiel u. a. für Hysteroepileptiker erklärt. Damit wäre das psychologische Rätsel des tiefsten Lebensgeheimnisses Jesu, vor welchem nach Harnack alle Wissenschaft ewig wird stille stehen müssen und worüber nach ihm nur ein Prophet würde reden können, sehr einfach gelöst. Mit solchen Mitteln ließen sich dann alle andereren Persönlichkeiten um so leichter religionsgeschichtlich „verrechnen".

7. Die Dogmatik und die evolutionistische Apologetik.

Wie wird sich aber die Dogmatik mit dem Grundprinzip der Geschichtswissenschaft, dem Gedanken der Entwicklung, auseinandersetzen? Die katholische Dogmatik wird vor allem insofern die absolute Anwendung des Entwicklungsbegriffes auf das religiöse Leben der Menschheit abweisen müssen, als nach ihrer Auffassung die religiöse Entwicklung sich nicht in einer durchweg aufsteigenden Linie bewegt, als sie das Dogma von einem am Anfange der Geschichte stehenden Vollkommenheitszustand nicht aufgeben kann und deshalb mit Röm. 1, 21 ff. das Heidentum nicht als Fortschrittsentwicklung in der Richtung auf die höchsten Ideen hin, sondern als Verfall ansieht. Insofern steht die Dogmatik in prinzipiellem Gegensatz zu der Grundvoraussetzung des religionsgeschichtlichen Forschungsprogramms, das ja in der Mythologie den Fruchtansatz der christlichen Ideen findet. Eine Menge von Versuchen ist in den letzten zwanzig Jahren in die Halme geschossen, die gesamte Geschichte des geistigen Lebens nach Analogie der Naturvorgänge zu erklären, um der unleugbaren Tatsache von dem Werden und Sichändern der sittlichen und religiösen Begriffe in der Menschheit gerecht zu werden. Die protestantische Theologie hat dieser Übertragung des Entwicklungsbegriffes auf das geistige und religiöse Leben manchen energischen Einspruch entgegengestellt. Sie hat sich mit Reischle[1]) gewendet gegen die dürftige Auffassung von den Entwicklungsfaktoren des geistigen Lebens und will mit Hilfe der Vertiefung des Persönlichkeitsbegriffs durch Philosophen wie Eucken, Dilthey, Sigwart den komplizierten Charakter des Geistesfortschrittes dartun, welchem Erklärungen aus mechanischer Interessenausgleichung, aus dem Überleben des Passendsten, aus Assoziationsverhältnissen zwischen den einzelnen Vorstellungen u dgl. nicht gewachsen seien. Sie hat hingewiesen auf die empirisch unerklärbaren Faktoren geistiger

[1]) Reischle, Christentum und Entwicklungsgedanke 26.

Anlagen und namentlich der originalen Kraft führender Geiſter. Allein das beſagt im Grunde nur, daß die Entwicklungsgeſetze auf geiſtig-religiöſem Gebiete ſchwerer feſtzuſtellen ſind als auf dem Gebiete der Natur, wo ſie auch niemals erſchöpfend ſich herausſtellen laſſen, daß die Naturkauſalität, wie Troeltſch ſo temperamentvoll gegen ſeinen Leipziger Kollegen Heinrici ſich wehrt[1]), nicht auf das Geiſtesleben übertragen werden dürfe. Dabei kann man aber doch mit dem Nachdruck, wie es Troeltſch tut[2]), die Abſolutheit des Chriſtentums als eine naive oder künſtlich apologetiſche bereitwillig dem uneingeſchränkten, hiſtoriſchen Entwicklungsprinzip opfern. Wird der Möglichkeit, daß die Perſon Jeſu nur eine ſchon vorher in den kauſalen Entwicklungszuſammenhang der Welt eingeordnete, latente Geiſteskraft war, nur die Möglichkeit gegenübergeſtellt, daß in Jeſus eine ganz neue Kraft in die Menſchheitsgeſchichte hineingelegt wurde[3]), ſo dürfte es ſchwer ſein, auf modern apologetiſchem Standpunkte letztere Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben. Denn die Apologetik der Immanenz wird über dieſe Tranſzendenzfrage eben niemals eine Entſcheidung auch nur verſuchen wollen.

Eben deshalb halten wir alle Verſuche der evolutioniſtiſchen Apologetik, eine prinzipielle Sonderſtellung des Chriſtentums gegenüber dem religionsgeſchichtlichen Programm zu verteidigen, für verfehlt. Ein Verzicht auf die beſondere, übernatürliche, göttliche Kauſalität des Chriſtentums hat die Einreihung der chriſtlichen Religion als gleichartiges Glied in die Kette aller anderen Religionen zur Folge. Die Meinung, nicht die Apologetik der Wunder, ſondern die ſinnende Vertiefung in den ewigen Gehalt des chriſtlichen Gedankens zeige den heiligen, dauernden Boden alles inneren Lebens in Chriſtus, iſt ſehr trügeriſch. Wenn alle Dogmen ſtürzen, wenn Chriſtus nichts gelehrt, ſondern nur erlebt hat; wenn andererſeits immer mehr von der Kritik das Axiom betont wird, ein Leben Jeſu zu ſchreiben ſei nicht mehr möglich, jede pſychologiſche Rekonſtruktion ſeiner Perſönlichkeit ſei eine Chimäre, wie will man da in „Inhalt und Weſen der chriſtlichen Idee die mit begrifflicher Notwendigkeit zu erkennende Realiſation der Idee der Religion“ erweiſen? Iſt einmal der nivellierende Standpunkt der allgemeinen Evolution betreten, dann gelingt es erfahrungsgemäß nicht mehr, die Perſon Jeſu als den Träger und Durchbruchspunkt der abſoluten Religion feſtzuhalten, ja überhaupt nur noch eine normative Religion zu gewinnen[4]). Es iſt nur täuſchender Schein, wenn ſelbſt Troeltſch, der Verfechter der allſeitigen, hiſtoriſchen Relativität des Chriſtentums, der evolutioniſtiſchen Apologetik der liberalen, proteſtantiſchen Theologie noch in folgender Weiſe das Weihrauchfaß ſchwingt: „Dieſem Blick (des evolutioniſtiſchen Apologeten) wird die verworrene Wirklichkeit durchſichtig wie ein Kriſtall und verwandelt ſich das ſcheinbare Chaos der Religionsgeſchichte in ein Wunder-

---

[1]) Troeltſch, Die Abſolutheit des Chriſtentums und die Religionsgeſchichte XVII, gegen Heinrici, Dürfen wir noch Chriſten bleiben?

[2]) A. a. O. 125.

[3]) Reiſchle 31.

[4]) Pfleiderer bekennt ſich in ſeinem Urchriſtentum 2. Aufl. VII entſchieden zu dieſer Apologetik, weniger klar im „Chriſtusbild“ 135.

land leuchtender Notwendigkeiten. Eine Art religiöser Geologie lehrt ihn alle Länder und Provinzen in diesem Wunderlande verstehen als Vorstufen zu dem Gipfel, an dem sie alle gebaut haben, und der nur die Krönung des Ganzen ist[1]). An allen großen Vertretern des undogmatischen Christentums hat sich stets das Schicksal ihrer beiden Größten im neunzehnten Jahrhundert bewährt. Als Strauß 1835 die „Bilanz der christlichen Dogmatik" auf Bankerott zog, nannte er Jesum das unerreichbare Ideal der Menschheit. 1864 im Leben Jesu für das deutsche Volk nannte er ihn einen Religionsstifter, der weder der Erste, noch der Größte sei. 1872 nannte er ihn einen Schwärmer, den wir zum Lebensführer nicht brauchen könnten. Ebenso Nietzsche. Im Zarathustra ist Jesus der jugendliche Genius, im Antichrist sinkt er zum „interessantesten Dekadenten"; zuletzt hat Nietzsche für Christus nur mehr die Gemeinheit des Spottes, wenn auch schon unter dem Einfluß geistiger Umnachtung.

Luthers klar ausgesprochene Prinzipien führen notwendig zu den Konsequenzen, welche das undogmatische Christentum der Gegenwart gezogen hat. Indem Luther die subjektive Gewißheit zum höchsten Kriterium der Wahrheit machte, indem er auf jede äußere, geschichtliche Vermittlung des christlichen Heiles verzichtete, hat er nicht bloß das Dogmengebäude im Fundament gesprengt und konnte ganz im modernen Sinne in seinem Kommentar zum Galaterbriefe das Lehramt Christi als etwas ganz Nebensächliches, Zufälliges bezeichnen, sondern Möhler hat den tiefsten Gedanken zur Charakteristik der Reformation ausgesprochen, wenn er sagte, Luthers System führe notwendig zum Verzicht auf einen äußeren, historischen Christus und auf eine übernatürliche Offenbarung[2]). Die 80 Jahre der seitherigen protestantisch-theologischen Entwicklung haben dieses Wort bereits viel einleuchtender gemacht als es damals erschien. Diese 80 Jahre haben erst Ernst gemacht mit dem Programm Luthers, ohne jede geschichtliche Vermittlung von innen heraus den Heilsanschluß an Christus zu gewinnen. Denn es ist klar, daß von diesem Grundsatz aus kein Christentum mehr möglich ist, sondern nur pantheistische Frömmigkeit. Auf innerem, immanentem Wege läßt sich eben kein Heilsanschluß an den historischen Christus erzielen. Die innere Betrachtung des Weltgeschehens und der religiösen Entwicklung kann niemals zu dem Erweise führen, daß dieses Geschehen und diese Entwicklung im historischen Jesus ihren absoluten Gipfel erreicht habe. Den diesbezüglichen Prätensionen der deutschen Philosophie hat Strauß entgegengehalten, die absolute Idee schütte niemals ihre ganze Fülle in einem einzigen Exemplare aus; alle Attribute, welche die Kirche Christo beilege, hätten in ihrer Wahrheit zu ihrem Subjekte eine Idee, nicht ein Individuum. In der Idee des Absoluten stimmen die christologischen Attribute zusammen, in dem Individuum Jesus von Nazareth widersprechen sie sich. Die Menschheit, nicht ein einzelner, ist der menschgewordene Gott, sie ist der Wundertäter, der Sündelose, weil der Gang der Natur ein tadelloser ist, indem die Unreinigkeit am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte auf-

[1]) Troeltsch 14.
[2]) Möhler, Symbolik 48.

gehoben erſcheint. Dieſe allgemeine philoſophiſche Idee von der Inkarnation der Gottheit vermochte das Volk auf der Geiſtesſtufe der alten Welt nur in der konkreten Figur eines Individuums anzuſchauen. Das iſt die echte Konſequenz aller neueren Philoſophie von Spinoza an. Und ich denke, auch die neuere Theologie habe dieſe Konſequenz gezogen, ſoweit ſie Immanenztheologie iſt und auf äußere, hiſtoriſche Fühlung mit Chriſtus verzichtet. Die begriffene Geſchichte, ſagt Hegel, iſt die Schädelſtätte, das Golgatha des abſoluten Geiſtes, die Wahrheit und Gewißheit ſeines Thrones, ohne ſie wäre Gott der lebloſe Einſame. Durch dieſe Geſchichte wird Gott dem Tode und der Einſamkeit entriſſen d. h. Gott gewinnt Exiſtenz nur in den Einzelindividuen und über das Totenfeld vernichteter Geiſter ſchreitet der göttliche Geiſt jede Sekunde der Geſchichte dahin. Die Fortdauer eines Individuums hat keinen Platz mehr, nachdem durch dasſelbe der Weltgeiſt hindurchgegangen, nachdem er die unvollkommenen Formen ſeiner Verwirklichung durchbrochen und reichere, friſchere Formen ſich geſchaffen. Und ſagt Schleiermacher anders, wenn er betont, das Chriſtentum habe kein Intereſſe an der Lehre von einem Jenſeits und einer Unſterblichkeit; die höchſt entwickelte, reinſte Gottesidee fordere vom einzelnen, allzeit bereit zu ſein, daß er ſeinen Geiſt in den abſoluten zurückgebe?[1]) Die Einzelexiſtenzen ſteigen dann aus dem Abſoluten auf und kehren dorthin zurück. Kein Moment des Weltprozeſſes geht verloren, ſofern es im unendlichen Kauſalnexus ſeinen winzigen Beitrag geleiſtet hat zur Entwicklung des Ganzen. Aber die denkende Menſchheit will ſich mit dieſem Troſte ſchlecht genügen laſſen. Oder iſt es anders gedacht, wenn Pfleiderer[2]) meint, der Unſterblichkeitsglaube ſei als ein der Religion feindſeliges Element auszutilgen? Unſere Erlöſung, ſagt er, beſtehe in der Unterwerfung unter einen allmählich ſich durchſetzenden Vernunftwillen, in der Selbſthingabe an den allgemeinen Fortſchrittsprozeß. Die Theophanie des allgemeinen Fortſchrittsprozeſſes, die in den Generationen und Individuen ihre wechſelnden und vergänglichen Träger hat, iſt die Erlöſung. „Wir glauben an das Kommen des Reiches Gottes, aber wir erwarten, daß es durch die Entwicklung der wirklichen Welt ſelbſt kommt, welche das Ideal des Guten nicht bloß als ein jenſeitiges außer ſich trägt, ſondern deſſen Keime und treibende Kräfte in ſich birgt, ſo daß es auf jeder Stufe des Weltprozeſſes ſchon bis zu irgend welchem Grade ſich realiſiert . . . Alle Leiden der Völker und Einzelnen verklären ſich zu Mitteln des Heils, alle Schlachten und Scheiterhaufen werden zu Opferaltären, auf welchen die Menſchheit ihre Opfer darbringt, um ihre Erlöſung zu erkaufen.“ Was iſt das anders als das Hegelſche Golgatha des abſoluten Geiſtes? Kein Wunder, wenn neueſtens die Verſuche ſich häufen nachzuweiſen, daß die ganze neuere Theologie der Proteſtanten, ſoweit ſie auf evolutioniſtiſchem Standpunkte ſteht, mehr oder minder offen zu dieſen Konſequenzen fortgetrieben wird. Nicht viel anders ſteht es mit der Theologie Ritſchls: Sittliches

---

[1]) Unverhüllt ſpricht Schleiermacher dieſen Standpunkt aus in ſeinen Reden über die Religion, aber auch in ſeinem Chriſtlichen Glauben II 516 noch deutlich genug.

[2]) Vgl. Wohlhaupt 25.

Handeln und religiöſer Glaube ſind die beiden Brennpunkte der Ellipſe. Die Ellipſenlinie iſt, wie in jeder pantheiſtiſchen Frömmigkeit, der Genuß der Erhabenheit über die Welt, worin Gottes Weſen andererſeits erſt Exiſtenz gewinnt. Das ſind nur Stichproben für den Grundgedanken, der von Wohlhaupt bei dem Vertreter eines ariſtokratiſchen Liberalismus in der Theologie, Lipſius, aber auch in deutlichen Anſätzen bei Harnack, bei konfeſſionellen Theologen wie Frank, bei Vermittlungstheologen wie Dorner nachgewieſen worden iſt. Unaufhaltſam iſt von dieſem Standpunkte aus die Konſequenz, daß die Attribute, welche das Chriſtentum der Perſon Chriſti beigelegt, auf die Geſchichte der ganzen Menſchheit übergehen. Die Menſchheit erlöſt ſich ſelbſt im Weltprozeſſe; Gott iſt ſelbſt nur der Weltprozeß, der die Individuen ausſpeit und wieder verſchlingt, die Religion nur eine freundliche Umſäumung des Daſeins, und ob die erbarmungsloſen Hammerſchläge des Weltprozeſſes, der alle Einzelexiſtenzen fortwährend zertrümmert und in den Abgrund der abſoluten Subſtanz ſchleudert, aus dem in Ewigkeit kein Geſchöpf wiederkehrt, den Namen Erlöſung verdienen, bleibt dahingeſtellt. Naturgemäß verſchwindet von dieſem Standpunkt aus die Bedeutung Chriſti, und wenn die liberale Theologie fortwährend betont, Chriſtus ſei in der allgemeinen Geiſtesentwicklung der Punkt, an welchem die Erkenntnis des eigenen göttlichen Weſens in der Menſchheit zum erſten Male durchgebrochen iſt, und er leite die höchſte Stufe in dem langen Entwicklungsprozeß des menſchlichen Geiſtes ein[1]), wer ſieht da nicht, daß Chriſtus von dieſem göttlichen Weſen im modernen Sinne nichts gewußt hat? Jedenfalls finden ſich von der Hegelſchen Idee des Weltprozeſſes, von welcher die proteſtantiſche Theologie des 19. Jahrhunderts beherrſcht iſt, in den Evangelien nicht einmal die erſten Urzellen und Keime vor.

Dieſer im Grunde genommen auf halbem Wege ſtehenbleibenden, pantheiſierenden Richtung in der Theologie tritt neueſtens ein mächtiger Widerſtand entgegen in einer anderen Auffaſſung, welche den Entwicklungsgedanken nicht aufgeben, ſondern mit Origenes ins Unermeßliche erweitern will. Sie hat den furchtbaren Nachteil nicht, daß der Ewigkeitshintergrund der Religion abgetragen erſcheint. Der Geiſt ſinkt mit dem Tode nicht ins Nichts zurück und tritt deshalb nicht außerhalb des großen kosmogoniſchen Weltprozeſſes, ſondern er bleibt bewußtes und genießendes Glied desſelben. Es iſt dies die apokataſtatiſche Auffaſſung, von der Riemann behauptet, daß heute bereits die Mehrzahl der gebildeten Chriſten ſie vertrete. Franzöſiſche Philoſophen wie Fourier, Reynauld, Figuier, beſonders aber der deutſche Phyſiologe Fechner[2]) haben dieſe Theorie mit glänzenden Phantaſien ausgeſtattet, was in unſerem äſthetiſchen Zeitalter ihre Zugkraft eminent erhöht und ihr jedenfalls mehr Anhänger verſchafft hat als die ſublime, alexandriniſche Theorie vom ewigen, reinigenden Durchzug der Geiſter durch das Weltfeuer beſeſſen

[1]) a. a. O. 55.

[2]) In ſeinem anziehenden „Büchlein vom andern Leben" und in dem dreibändigen Werk: „Zend-Aveſta oder über die Dinge des Himmels und des Jenſeits." Fechner wollte die Pſychophyſik in den Dienſt dieſer alten Entwicklungstheorien ſtellen auf Grund des von ihm vertretenen pſychophyſiſchen Parallelismus.

hat. Allein eines ist jedenfalls klar, daß diese Auffassung noch mehr als der einfache Pantheismus den sittlichen Menschheitsprozeß in einen Naturprozeß umsetzt und das Christentum auflöst. Dieser Auffassung stehen gar keine Verbindungswege mehr zur Heiligen Schrift offen und der Heros dieser Weltanschauung wäre jedenfalls nicht Christus, sondern Plato.

So sehen wir, daß eine spekulative Vertiefung des religionsgeschichtlichen Programms zu einer konsequent ausgebildeten, religiösen Weltanschauung notwendig zur Zerstörung des Christentums führt. Wird das Christentum dem vollendeten, geschichtlichen Relativismus unterworfen, dann ist es eine unverantwortliche wissenschaftliche Halbheit, mit Troeltsch u. a. doch schließlich wieder an dem Satze festzuhalten: der sicherste und stärkste Grund des Heiles ist Jesus Christus. Sind die Dogmen des Christentums nicht schlechthin übernatürlichen Ursprungs, werden sie dem allgemeinen Werdeprozeß unterstellt gedacht, dann verliert es seine absolute, normative Geltung; denn eine solche kann ihm nicht auf dem Wege der evolutionistischen Apologetik und noch weniger auf dem Wege eines zersplitterten, ziel- und steuerlosen Historizismus vindiziert werden. Es gibt nur einen Weg, dem Christentum seine normative Geltung zu wahren, den der supranaturalistischen Dogmatik. Darum habe ich eingangs erwähnt, Harnack habe die Bedenken gegen die Fortexistenz der theologischen Fakultäten nicht zu heben vermocht, weil er im Prinzip das religionsgeschichtliche Programm anerkennt. Ist einmal anerkannt, daß das Christentum nur ein Ausschnitt aus der Geschichte der Religion ist, dann läßt sich nicht mehr die Hauptthesis Harnacks verteidigen, das Christentum sei nicht „eine Religion neben anderen, sondern die Religion". Wenn Harnack sagt, daß das Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht, so stößt er damit selbst auf den schwachen Punkt seiner Position. Was die Geschichte in den dreitausend Jahren der Bibel enthüllt hat, ist nur ein Teil der Geschichte. Es ist ein schlechter Trost, wenn Harnack behauptet, die ganze Religionsgeschichte in der Sukzession ihrer Erscheinungen sei auf katholischem Boden repetiert und unifiziert. Wer den Katholizismus kenne, der kenne alle möglichen religiösen Stimmungen von der zartesten bis zur naivsten. Mit einem Worte, ist das Christentum nur ein nach den allgemeinen Regeln der Kritik zu wertendes Stück von Geschichte, ist es nicht durch schlechthin übernatürliche Tatsachen beglaubigt, dann müssen die theologischen Fakultäten ihr Programm auf die allgemeine Religionsgeschichte erweitern, so uferlos auch hier die Aussichten sind. Harnack unterscheidet im üblich gewordenen Sinn das religiöse Erlebnis der Jünger unter der Einwirkung Jesu von ihrer Art, dieses Erlebnis auszudrücken. Ersteres sei der Kern, letzteres dogmatische Schale. Wenn aber jeder moderne Kritiker die Scheidung von Kern und Schale anders vollzieht, wie soll überhaupt da noch ein lebendiges Fortwirken jener individuellen Erlebnisse möglich sein? Wenn die Dogmen nur dazu gedient haben, das wahre Christentum zu trüben, wie soll man heute jene Erlebnisse psychologisch zutreffend nachkonstruieren können? Wie sollen diese Erlebnisse, in einen Wust hemmender Dogmen eingehüllt, das Leben der Völker erneuert haben? Wenn aber Gunkel seine Pro-

grammschrift über das religionsgeschichtliche Verständnis des Neuen Testamentes damit schließt, daß er die Thesis Pfleiderers adoptiert, das Christentum sei das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unserer Gattung, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der alten Welt hinstrebte, in dessen Ausgestaltung alle geistigen Erträgnisse des Orients und Okzidents ihre Verwertung und zugleich Veredlung und Harmonisierung gefunden haben, ist das nicht vom Standpunkt der Immanenztheorie aus eine unbewiesene Voraussetzung, unbewiesen um so mehr, als die religionsgeschichtliche Arbeit noch in den Kinderschuhen steckt? Ist aber die Voraussetzung des Hegelschen Gottesbegriffs, der in der Fachphilosophie kaum mehr vertreten wird, während er noch immer das theologische Schibboleth bildet, wissenschaftlich stichfester als die des christlichen Offenbarungsgottes?

8. Die Dogmatik und das System Loisys.

Aus den bisherigen Ausführungen ist auch schon zu ersehen, wie sich die Dogmatik zum System Loisys zu stellen hat. Loisy stellt über die Genesis der Dogmen folgende These auf: „Die Wahrheiten, welche im theologischen Stile die Substanz der Offenbarung ausmachen, haben sich durch eine Vereinigung von Bildern und Ideen gebildet, die vor diesen Wahrheiten in dem Geiste jener existierten, von denen sie zuerst erfaßt wurden.“[1]) Diese Thesis ist schillernd. Will damit bloß gesagt sein, daß die Begriffe, die uns von der Kirche als geoffenbarte dargeboten werden, nicht vom Himmel gefallen sind, daß darin der wissenschaftlich Mündige die tausendfach verschlungenen Fäden einer mühevollen, theologischen Gedankenarbeit sieht, so ist das nicht unrichtig. Wie die mikroskopische Forschung in der Materie, die dem blöden Auge als kompakte, rohe Masse erscheint, eine in die Tiefen der Unendlichkeit führende Teilbarkeit und unergründliche Ozeane von Lebenswundern aufgedeckt hat, so hat die moderne Geschichtsforschung auch in den Dogmen die Spuren tausendjähriger Entwicklungen allenthalben aufgedeckt. Ganz richtig ist deshalb folgender Satz Loisys: „Mögen die Dogmen nach ihrem religiösen Ursprung und ihrer Substanz immerhin göttlich sein, ihrer Struktur und Komposition nach sind sie menschlich.“[2]) Allein Loisy hält diesen Standpunkt nicht fest, sondern stellt sich direkt auf den Standpunkt der deutschen Immanenztheoretiker. Vorbehaltlos stimmt er der deutschen Kritik darin zu, Jesus habe nie eine Lehrsubstanz zu predigen beabsichtigt. Jesus sei weniger der Repräsentant einer Lehre, als der Veranlasser einer religiösen Bewegung. Diese Bewegung setzte sich fort unter den normalen Bedingungen jeder fruchtbaren Bewegung in der Menschheit. Und wenn es heute noch möglich sei, deren Einfluß zu empfinden und zu verbreiten, so war es vom apostolischen Zeitalter an unmöglich, deren Ausgangspunkt nochmals zu durchleben.[3]) Natürlich, denn Loisy hat es von Renan und dieser von Strauß gehört, die göttlichen Impulse Jesu erscheinen schon bei den ersten Jüngern gänzlich gebrochen, weil ihr Verständnis nirgends

[1]) Loisy, Autour d'un petit livre 196.
[2]) L'évangile et l'église 158 ss.
[3]) Études évangéliques, Schluß der Vorrede.

auch nur zur halben Höhe der Gedanken des Meiſters heranreichte und ſie darum nur ſtammelnde Reſte der ſein Inneres ſpiegelnden Worte aufgefangen und weitergegeben hätten, nicht ohne die Perlen ſeiner Worte ſofort mit dem Schlamm ihrer bornierten Auffaſſung bis zur Unkenntlichkeit zu bedecken. Fährt doch ſelbſt der Verfaſſer des vierten Evangeliums, deſſen hiſtoriſches Geſtein Renan in der 13. Auflage ſeines Lebens Jeſu der deutſchen Kritik vor die Augen hält, nach ſeiner Meinung mit dem ſcharfen Meſſer des Unverſtandes Joh. 4, 22 mitten durch das herrlichſte und größte aller Jeſusworte hindurch, um es zu zerſchneiden, weil er deſſen Höhe und Tiefe nicht bewältigen kann.[1]) Loiſy ſtimmt im Grunde dem Urteil Lagardes zu, ſchon von Paulus aus führe keine wiſſenſchaftliche Brücke mehr zu Jeſus zurück. Das iſt leicht geſagt; aber die furchtbare Diskrepanz ſollte man doch zugeben, welche liegt zwiſchen dieſer Behauptung und jener, daß wir noch heute die von Jeſus ausgegangenen religiöſen Impulſe zu empfinden und auszulöſen vermögen, um ſo mehr als Loiſy in der Auflöſung der ſynoptiſchen Heilandsworte noch über die deutſche Kritik hinausgeht und es z. B. Harnack zum Vorwurf macht, daß er Matth. 11, 25 ff. für echt nimmt. Iſt nach Loiſy die Auferſtehung weder bewieſen noch beweisbar, ruht aber dennoch das ganze Chriſtentum auf dem Oſterglauben, dann geht letzteres nicht auf Jeſus zurück, ſondern auf die geiſtige Elektrizität, welche im Gemüt des Petrus, der Magdalena, des Paulus ruhte, und jedenfalls des letzteren Geiſtesgewalt wäre dann auch ohne Jeſus von Nazareth zur Entladung gekommen.

Damit kommen wir zum Reſultat. Der religiöſe Impuls, der von Jeſus ausging, konnte nur dadurch genuin ſich fortpflanzen, daß er an das einzige Mittel gebunden war, in welchem geiſtige Lebensfaktoren ſich fortpflanzen können, an das Wort, an das Dogma. Schneidet man mit Loiſy die Verbindung zwiſchen dem Dogma und der Perſon Jeſu durch Leugnung der Auferſtehung durch, dann allerdings iſt die Dogmatik entwertet, aber auch die ſichere Verbindung mit Chriſtus abgeſchnitten. Der Kern des Dogmas muß aus Jeſu Munde ſelbſt gekommen ſein. Er muß übernatürliche, nicht auf menſchlichem Wiſſensweg erworbene Wahrheit geweſen ſein; er muß in der Entwicklung unter der ſpeziellen Hut des Heiligen Geiſtes, nicht bloß des „Geiſtes Chriſti" im modernen Sinne, geſtanden haben. Unter dieſen zwei Bedingungen kann man von einer Dogmenentwicklung im weiteſten Sinne reden. Allein wer ſieht nicht, daß Loiſy von beiden Bedingungen abſieht oder vielmehr ſie aufhebt? Betrachten wir nur einen der dogmatiſchen Hauptpunkte, die Lehre von den Sakramenten. Nur ein für hiſtoriſche Entwicklung blindes Auge könnte das gewaltige und wiſſenſchaftlich hochintereſſante Wachstum überſehen, welches der Begriff Sakrament in der Geſchichte des Chriſtentums erfahren hat. Niemand iſt mehr ſo naiv, zu leugnen, z. B. daß im erſten Jahrtauſend kein Schriftſteller ſoweit vorgedrungen war, die Siebenzahl dieſer wichtigſten, myſtiſchen Lebensfunktionen der Kirche zu erfaſſen. Und was iſt dem ſakramentalen Kulte an Pracht und Glanz zugefloſſen

[1]) Renan, Leben Jeſu, 5. deutſche Ausgabe (1893) 241.

selbst von außen, von dem Besten, was die christlichen Völker zu geben oder zu entlehnen wußten! Wer wollte aber deshalb leugnen, mag auch Hugo von St. Viktor 30 Sakramente aufzählen und Bernhard die Fußwaschung ein Sakrament nennen, daß die Siebenzahl der sakramentalen Stiftungen Christi im Leben vorhanden war, bevor die theologische Spekulation den Begriff Sakrament richtig erfaßt hatte? Ja ist nicht gerade der religionsgeschichtlichen Behauptung gegenüber, die Siebenzahl sei durch die Apokalypsen in den christlichen Kult aus dem allgemeinen Völkerbrauch geströmt, wo sie unter sinnbildlicher Auffassung der Sterne als Gottes Augen eine mythologische Verkörperung der physikalischen Vorstellung von den sieben Planeten gewesen sei, ist nicht dieser Behauptung gegenüber die Tatsache dem Dogma günstig, daß die Matadoren der Scholastik, welche im 12. Jahrhundert die Siebenzahl feststellten, mit der Apokalyptik und ihrem kabbalistischen Zahlenspiel völlig unbekannt waren? Sie leiteten, wie besonders klassisch der heilige Thomas, die Siebenzahl aus der inneren Gliederung des zur Heiligung berufenen Menschenlebens ab, und mit solcher Sicherheit, daß nur Luther, dessen System auf die innere Heiligung des Menschenwesens verzichtete, den heiligen Ring zerbrechen konnte, während der katholische Heiligungsbegriff kein einzelnes der sieben Momente je entbehren kann. Wir geben zu, daß besonders in diesem Punkte für Loisy die Versuchung sehr nahe lag, unter dem blendenden Schein der historischen Perspektiven die modernwissenschaftlichen Methoden auf die Entwicklung des christlichen Geistes zu übertragen und in einem ganz wesentlich veränderten Sinne von den Sakramenten als Stiftungen Christi zu reden. Wer wollte leugnen, daß die moderne Geschichtsforschung in der Analyse des schöpferischen Volksgeistes feine Beobachtungen gemacht hat, indem sie z. B. nachwies, daß die ältesten Könige der klassischen Volkssage nur Sinnbilder von Entwicklungsperioden sind, indem sie zeigt, wie überall an die reale Poesie des Menschenlebens die ideale Poesie des Volksgeistes sich ansetzt und so ein großer Teil von vermeintlich persönlichen Geistesstiftungen nur Niederschläge und Neuschöpfungen des dichtenden Gemeingeistes sind? In diesem Sinne denkt sich, ohne es klar auszusprechen, auch Loisy die Sakramente nur als Eintragungen von menschlichen Herzensidealen in Kulthandlungen, von denen er selbst die grundlegendste, die Taufe, weit vom historischen Christus wegrückt, und gegen deren religionsgeschichtlichen Ursprung aus dem Völkerchaos er eine prinzipielle Einwendung kaum erheben wird. Er ist dieser Richtung unrettbar verfallen, nachdem er der kritischen Lösung des johanneischen Problems zustimmt und statt z. B. Johannes 4, 2 als das zu nehmen, was es meines Erachtens ist, als spätere Interpolation auf Grund von 1 Kor. 1, 14 ff., darin eine Andeutung des Verfassers sieht, daß hier nicht Erlebnisse Christi, sondern der Christenheit geschildert werden, und daß nicht nur die Idee von Taufe und Abendmahl, wie Johannes sie zum ersten Male auf ihrer dogmatischen Höhe entwickelt, sondern schlechthin alle Episoden des Evangeliums dem Christus des Glaubens angehören, das heißt die reiche Frucht der Kämpfe und Arbeiten von mehr als einem Jahrhundert darstellen. Es ist aber kein Zweifel, daß, wenn Christus die Sakramente nicht persönlich gestiftet hat,

die katholische Auffassung derselben als realer Gnadenkanäle eitler, seelengefährlicher Humbug ist und damit das ganze Dogmengebäude einstürzt. Noch eine wichtige Konsequenz ergibt sich hieraus. Ist die Offenbarung nicht wenigstens in ihrer Substanz übernatürlichen Ursprungs d. h. von Christus selbst gegeben, dann ist sie nichts mehr als die Entwicklung eines in der Menschennatur selber liegenden Keimes. Fällt aber die transzendentale Vermittlung der Offenbarung, dann fällt damit der transzendente Gottesbegriff selbst und es ist nur noch Phrase, wenn sich Loisy dieser letzten Konsequenz, die ihn mit der deutschen Theologie hegelianischen Schlages identifiziert, erwehren will[1]. So stehen wir zum Schlusse nicht an zu erklären, daß das System Loisys die christliche Dogmatik von Grund aus entwurzelt. Was den wissenschaftlichen Wert desselben betrifft, so erregt es kaum höheres Interesse als das, zu sehen, welchen Eindruck die kritische Arbeit des deutschen Geistes jenseits der Vogesen gemacht hat. Mehr als eine Zusammenfassung der deutschen Hypothesen bietet Loisy für den mit der deutschen Arbeit Vertrauten nicht. Die Werkstätten des dazu führenden kritischen Apparates hat er ebensowenig durchgedient als sein Vorgänger Renan, der es verstanden hat, die Früchte der Arbeiten eines Strauß und der Tübinger Schule mit großem Aufsehen auf den Weltmarkt zu bringen.

9. Die katholische Dogmatik und der Entwicklungsgedanke.

Aber wird sich dann die katholische Dogmatik nicht den Vorwurf gefallen lassen müssen, daß, wenn sie den Entwicklungsgedanken schlechthin ablehnt, sie in einem Bau bleiben will, den die Geschichte im Bunde mit Philosophie und Ethik längst zertrümmert hat? Nicht in jeder Beziehung lehnt die katholische Dogmatik die Entwicklungsidee ab. Gewiß hat es zu jeder Zeit Theologen gegeben, die in rohem Mechanismus den Kanon des Vinzenz von Lerin mechanisch buchstäblich erklärt haben. Wer das ganze Kommonitorium gelesen hat, ist dazu nicht versucht. Wir müssen dem feinsinnigen Kardinal Newman dankbar sein dafür, daß er ein neues Bild für die Dogmenentwicklung geprägt hat. Er nennt die Entwicklung das Werden der Eiche aus der Eichel. Auch Loisy gebraucht gelegentlich dieses Bild: aber bei Newman ist die Eichel das vom Himmel gekommene Evangelium, bei Loisy der religiöse Keim der Menschennatur. Auch dieses Bild ist dem Kommonitorium nicht fremd. Auch es spricht vom selben Wesen im Jünglinge und im Mann[2]. Das Programm des Kardinals Newman läßt einen so weiten Raum wissenschaftlicher Arbeit, daß darin die Dogmatik den modernen, wissenschaftlichen Resultaten wohl Rechnung tragen kann. Welches andere Gebiet ist in den letzten Jahrzehnten ärger von kritischen Erdbeben heimgesucht worden als das Alte Testament? Und doch läßt sich auch hier bei jedem modernen Kritiker nachweisen, daß nicht der weite Abstand des Dogmas von den Offenbarungsquellen, sondern die philosophischen Dogmen seiner Weltanschauung der tiefste Grund seiner Apathie gegen die

[1] Autour d'un petit livre 154.

[2] Das herrliche 23. Kapitel des Kommonitoriums enthält schon vielfach die Gedanken Newmans. Ausgabe Rauschen (Florilegium patristicum) 48 ff.

theologiſchen Dogmen ſind. Gewiß, das Bild Newmans könnte mißverſtanden werden im Sinne Günthers, als hätten die Apoſtel nur eine keimartige Erkenntnis des Chriſtentums beſeſſen, woraus dann die Vernunft analytiſch das corpus der Dogmen hätte entwickeln müſſen. Dadurch würde der ſchon aus den tatſächlichen Leiſtungen der Apoſtel ſich ergebende Reichtum ihrer übernatürlichen Erleuchtungen geleugnet, welcher die Summe und das Summum, die Quelle und der nicht zu überſchreitende Höhepunkt der kirchlichen Entwicklung iſt. Auch würde dieſe Auffaſſung dem Vatikanum widerſprechen, welches definiert hat, das Depoſitum des Glaubens ſei nicht in die Hände des menſchlichen Geiſtes gelegt, um von ihm vervollkommnet, ſondern in die Hände der Braut Chriſti, um von ihr bewahrt zu werden[1]. Die Kirche iſt der Leib des Herrn; ihr Lebensgeſetz, der in ihr tiefſtes, geheimſtes Daſein eingeprägte Charakter iſt der Heilige Geiſt. Dieſe Wahrheit verkennen alle Entwicklungstheorien im Sinne Loiſys, der, wo er vom Heiligen Geiſt redet, im Grunde nur wandelbare, menſchliche Seelenarbeit meint und ſelbſt das Meſſiasbewußtſein Jeſu nur als die natürliche Krone innerer Arbeit anſehen will. Wie das Lebensgeſetz im Organismus bewirkt, daß derſelbe niemals de suo genere hinauswachſen kann, ſo der Heilige Geiſt in der Kirche, daß die Dogmenentwicklung mit abſoluter Sicherheit erfolgt in suo dumtaxat genere, in eodem sensu eademque sententia. In dieſem, aber nicht in Loiſys Sinne kann man ſagen, daß alle dogmatiſchen und moraliſchen Entwicklungen in der Kirche Wirkungen des Geiſtes Chriſti ſind. Der Hauptunterſchied zwiſchen Loiſy und uns iſt aber in den Worten Möhlers gegeben: „Die Stiftungen der Menſchen (ſowohl des Einzelgeiſtes als des Volksgeiſtes) gehen auch nach der konſequenteſten Entwicklung ihres Lebensgrundes einem unvermeidlichen Ende entgegen, und ihre Hervorbringungen, ſo ſehr ſie auch im urſprünglichen Geiſte gewirkt ſind, erfreuen ſich keines größeren Wertes als der Geiſt ſelbſt, und beide ſinken in gleicher Weiſe allmählich zuſammen“[2]. Nach Loiſy iſt aber Jeſus bloßer Menſch, wenn er dieſe Meinung auch verſchleiert.

Gegen das Bild Newmans wird man ſchließlich um ſo weniger einwenden können, als der Heiland ein ähnliches geprägt hat, indem er Gottes Wort mit dem Senfkörnlein verglich. Grundſätzlich hat den Entwicklungsgedanken in dieſer Geſtalt die katholiſche Theologie wenigſtens in der Theorie ſtets anerkannt. Sehr treffend ſagt Löffler S. J.: „Die Lehre der Kirche iſt unwandelbar, aber ſie iſt nicht ſtarr, regunglos, leblos einbalſamiert wie eine Pharaonenmumie. Unſer Jahrhundert, das lauter, vielſtimmiger als jedes frühere von Fortſchritt redet, möchte der Kirche und ihrer Lehre auf Grund ihrer Unwandelbarkeit Recht und Fähigkeit des Fortſchrittes abſprechen. Will man aber einen reellen, unleugbaren, ſtetigen Fortſchritt, der nie ſtill ſteht, nie zurückweicht, ſo iſt es der Fortſchritt der kirchlichen Lehre trotz ihrer Unwandelbarkeit.“ „Kaum iſt die Kirche in Aſien geboren, ſo führt Gott ſie von Aſien fort. Er konnte ſie bergen in den Tälern des Himalaya. Dort hätte ſie ihr Wort unter der trägen Betrachtung der Brahminen unverändert bewahrt.

[1] Scheeben, Dogmatik I 259 ff.
[2] Möhler, Symbolik § 38 (Schluß).

Er führt ſie auch nicht nach Afrika; dort hätte ſie ihre Lehre, eingewickelt und einbalſamiert wie eine Mumie, unter den Völkern, die aus Gewohnheit und Temperament ererbte Theorien feſtzuhalten pflegen, ohne Mühe unverändert bewahrt. Gott verſchmähte für den Lehrſtuhl ſeiner Kirche dieſe beiden ungeheuren, kompakten, aber trägen Weltteile. Gott wählte Europa, das bewegte, unruhige, das wogende, wirbelnde Europa. Da ſoll das Wort der Kirche den Griechen finden, den ſpitzfindigen Kritiker, den geiſtreichen Sophiſten, den ſprudelnden Rhetor; da ſoll es den Römer finden, der alle Intelligenzen anwirbt und beſoldet, ihn zu verherrlichen; da ſoll es den Deutſchen, den raſtloſen Forſcher, den gründlichen Denker, da ſoll es den ſanguiniſchen, redſeligen Gallier, den realiſtiſchen Briten, den heißblütigen Italiener, den ſtolzen, ſpekulativen Spanier finden." „Dieſes Wort der Kirche, es iſt rieſig groß geworden inmitten der Revolutionen, die Kaiſerreiche entwurzelten, ohne den Orkanen, die ſchon Jahrhunderte lang über die Welt dahinfahren, auch nur eine Silbe einer unveränderlichen Lehre preiszugeben."[1])

Die Dogmatik darf aber heutzutage nicht vergeſſen, daß das, was praktiſch für die vom heiligen Geiſte geleitete Kirche unerſchütterliche Tatſache iſt, von der jeder gläubige Theologe ausgehen und zu der er immer wieder zurückkehren wird, für die Wiſſenſchaft erſt Programm, Aufgabe iſt. Unwandelbar iſt das kirchliche Dogma; es hat nicht aufgehört, dasſelbe zu ſein, wie die Sonne ſeit dem Augenblicke, da Gott ihr Licht aus dem Nichts aufblitzen ließ. Aber der Heiland ſelbſt bewundert in den zarten zurückhaltenden Bildern des 4. Evangeliums die raſtloſe Segensarbeit der Sonne, welche unwandelbar in ihrem ehernen Stundennetze dennoch auf ihrer königlichen Bahn ein unendliches Lebensmeer von Licht und Farben der ſpröden Erde entlockt. War es die Aufgabe der mittelalterlichen Summen, den bleibenden Beſitz des Glaubens zu inventariſieren und zu begründen, ſo fordert der moderne Geiſt dazu heraus, die menſchliche Seite der Dogmen, ihr Werden und Wachſen im Bunde mit den innigſten Intereſſen und Problemen des menſchlichen Geiſtes zu zeigen. Nicht als ob die Dogmatik in Dogmengeſchichte oder gar in Religionsgeſchichte aufgehen ſollte. Allein nicht ohne allen Einfluß auf die wiſſenſchaftliche Arbeitsweiſe der Dogmatik darf die religionsgeſchichtliche Forſchung bleiben, nicht achtlos wird ſie vorübergehen an den Goldbarren, welche eine raſtloſe, geſchichtliche Arbeit allenthalben auf ihrem ureigenſten Gebiet zutage fördert. Nicht wird ſie mit Loiſy vor den Vorausſetzungen und Reſultaten der Religionsgeſchichte kapitulieren, aber ſie wird dieſelben widerlegen, und wo unleugbar die Wurzeln der Dogmen in mythologiſchen Boden ſich zu verlieren ſcheinen, wird ſie durch vertiefte Erfaſſung der dogmatiſchen Idee deren genuinen chriſtlichen Urſprung gegen alle, auch die ſubtilſten Einwände ſicherſtellen. Wer ein offenes Auge für die geiſtigen Bewegungen der Zeit hat, wer auf dem wiſſenſchaftlichen Weltmarkte kein Fremdling iſt, der kann ſich nicht verhehlen,

---

[1]) Löffler S. J. Unwandelbarkeit der kirchlichen Lehre und Wandlungen des menſchlichen Geiſtes 6 ff.

daß die Hochflut der religionsgeſchichtlichen Denkweiſe bereits gewaltige Eroberungen in der gebildeten Laienwelt gemacht hat, daß dieſen Kreiſen die neue Methode vielfach als die beſtechendſte Löſung des Konflikts zwiſchen Wiſſen und Glauben erſcheint und daß es nicht geringer Anſtrengung bedarf, das chriſtliche Dogma in dieſen Kreiſen wiſſenſchaftlich zu rehabilitieren, wo der dogmatiſche Standpunkt ſchon an und für ſich häufig als Standpunkt wiſſenſchaftlicher Naivetät gilt. Wenn unſere Dogmen nach Naumanns Wort nicht Efeu für alte Mauern und Türme ſein ſollen, ſondern ſchmelzende Glut, um auch heute noch die edelſten Geiſter für Chriſtus zu gewinnen, dann dürfen wir uns nicht verhehlen, welche Gefahr für uns darin liegt, wenn das wichtige, religionsgeſchichtliche und dogmengeſchichtliche Arbeitsfeld, namentlich ſoweit es die erſten Keime unſerer Dogmen in ſich ſchließt, faſt ausſchließlich rationaliſtiſcher Forſchung überlaſſen bleibt[1], deren erſte Vorausſetzung es iſt, daß die Dogmen nur der Vergangenheit verfallene Begriffsapparate ſind, denen jede wiſſenſchaftliche Beziehbarkeit auf die moderne Gedankenwelt mangelt, daß jeder Schriftbeweis ein Schuß ins Zielloſe und eine moderne Verkündigung des Chriſtentums nur mehr unter Verzicht auf alte Lehrbegriffe möglich ſei. Nirgends wurde bis jetzt nachdrücklich darauf hingewieſen, daß hier die zur Zeit dringlichſte Aufgabe der poſitiv-chriſtlichen Wiſſenſchaft gegeben iſt. Auf den anderen Gebieten der modern-hiſtoriſchen Arbeit iſt bisher die katholiſche Weltauffaſſung mit den übrigen in ehrenvolle Konkurrenz getreten. Auf religionsgeſchichtlichem und dogmengeſchichtlichem Felde ſind wir in einem bedauerlichen Rückſtande. Möchten die deutſchen Biſchöfe eine Legion jugendlicher Kräfte mobil machen, um die wiſſenſchaftlichen Vorarbeiten für eine große, umfaſſende Dogmengeſchichte zu bieten! Eine ſolche wäre zur Zeit der wirkſamſte Schutz unſeres Glaubens auf dem wiſſenſchaftlichen Weltmarkte.[2]

II. Das Neue Teſtament und die griechiſche Philoſophie.[3]

Ein gewaltiger Umſchwung hat ſich in den letzten Jahrzehnten in der Kritik des chriſtlichen Dogmas ſeitens der freien proteſtantiſchen Forſchung vollzogen. Der Berliner Theologe Harnack hatte ſeine große Dogmengeſchichte noch auf der Theſis aufgebaut, daß Dogma und katholiſche Kirche erſt am Ende des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts durch Ausſtrömen des urſprünglichen Enthuſiasmus und Einſtrömen des helleniſtiſchen Geiſtes in das Chriſtentum entſtanden ſei. Die ſeitdem in der jüngeren proteſtantiſchen Theologenſchaft entſtandene religionsgeſchichtliche Bewegung hat Harnacks Programm vollſtändig umgeſtoßen. Wer

[1]) Heute trifft das nicht mehr zu. Jüngere Forſcher wie Dölger mit ſeinen wertvollen Arbeiten über das Fiſchſymbol u. a. haben hier neue ausſichtsvolle Bahnen gebrochen.

[2]) Zu den Ausführungen über die Beziehungen zwiſchen Philoſophie und Neuem Teſtamente vergleiche des Verfaſſers Schriften: „Die johanneiſche Frage an der Jahrhundertwende“ (1901) und „Der ſpekulative Gehalt des Johannesprologs“. Theol. prakt. Monatsſchrift 1904.

[3]) Aar 1911/12. 22–28.

hätte es früher für möglich gehalten, daß die Kritik einst zugeben werde, das Dogma von der metaphysischen Gottessohnschaft sei schon klipp und klar im Neuen Testament enthalten? Wer hätte es für möglich gehalten, daß einst die protestantische Theologie zugeben werde, Paulus habe nicht den Sakramentsbegriff Luthers, sondern den der katholischen Kirche? Und doch haben dies Heitmüller und andere protestantische Theologen getan, freilich nicht, um das katholische Dogma als Offenbarung anzuerkennen, sondern um zu sagen, das Neue Testament sei die Retorte gewesen, in welche in der Zeit zwischen Jesus und Paulus alle geistigen Strömungen des Völkerchaos zusammengeflossen seien. Besonders ist das Verhältnis der griechischen Kultur zum Neuen Testament zum Problem geworden, und in dieser Beziehung gibt es kaum einen interessanteren Punkt als die Parallele zwischen Epiktet und dem Christentum, welche der bekannte Epiktetforscher Adolf Bonhöffer[1]) zum Gegenstande einer aufsehenerregenden Monographie gemacht hat.

Epiktet war der edelste Sprosse der stoischen Schule und lehrte noch unter Kaiser Hadrian, also im zweiten christlichen Jahrhundert, zu Nikopolis in Epirus. Seine Gespräche wurden um 130 n. Chr. von seinem Schüler Arrian aufgezeichnet. Man möchte also meinen, daß man zunächst an eine Abhängigkeit Epiktets oder wenigstens der literarischen Redaktion seiner Gespräche vom Neuen Testamente denken müßte, nachdem die Hypothesen der Tübinger Schule über die späte Abfassung der neutestamentlichen Schriften zusammengebrochen sind. Trotzdem haben die meisten neueren Forscher das Problem umgekehrt gestellt. Das Christentum gilt ja nach dem religionsgeschichtlichen Programm grundsätzlich als die geistige Lehensnehmerin. Daß nun ein neutestamentlicher Schriftsteller Epiktets Vorträge in Rom oder Nikopolis gehört habe, wagt man nicht in die Luft hinein zu behaupten. Deshalb wird das Problem so formuliert: Inwiefern spiegeln die Lehren Epiktets, welche nur Erbgut der Schule waren, eine Bekanntschaft der neutestamentlichen Schriftsteller mit den Lehren der stoischen Schule wider? Hatte man bei Seneka, dem Lehrer Neros, so viel Christliches gefunden, daß man sogar einen Briefwechsel dieses Stoikers mit Paulus erdichten konnte, so ist ohne Zweifel Epiktet der christlichste von allen Denkern der Antike.

In den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts hatte der kritische Herostratus Bruno Bauer, der zum ersten Male die Existenz Jesu leugnete, und im Anschluß an ihn der Franzose Havet behauptet, die Quintessenz des Christentums sei stoische Philosophie, und die seitdem aus dem ehemaligen linken Flügel der Hegelschen Schule aufgesproßte sozialistische Geschichtsauffassung hat sich gierig dieser These bemächtigt. In dem vielgepriesenen Werke „Schaffen und Schauen“ (1909) erklärt Zielinski, das Christentum sei dem Judentum innerlich und organisch fremd und müsse als die religiöse Krönung der antiken Welt begriffen werden. Wendland endlich hat durch sein Werk „Hellenistisch-römische Kultur“

---

[1]) Epiktet und das Neue Testament. Von Adolf Bonhöffer. In „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten“ Gießen 1911.

das Vorurteil in die proteſtantiſche Theologie eingeführt, als ob die Beeinfluſſung der urchriſtlichen Literatur durch ſtoiſche Gedankenrichtung etwas Selbſtverſtändliches ſei. Wieder andere (der Leipziger Theologe Heinrici uſw.) weiſen wenigſtens auf die Analogien zwiſchen Stoa und Neuem Teſtament als Zeichen für das religiös-ſittliche Gemeingut der Zeit hin, eine Annahme, die dem originalen Charakter der chriſtlichen Offenbarungsreligion nicht minder abträglich iſt.

Der Bonner Theologe Karl Clemen hat in einem Werke über „Die religionsgeſchichtliche Erklärung des Neuen Teſtamentes“ das Fazit aus der rieſig angewachſenen Literatur der letzten Jahrzehnte gezogen. Er gibt zu, daß ein Einfluß der griechiſchen Philoſophie auf die Predigt Jeſu und die Anſchauung der Synoptiker nur in einigen Ausdrücken und Gleichniſſen angenommen werden könnte. Bonhöffer findet aber auch dieſes wenige noch für zu viel.

Was Paulus betrifft, ſo iſt ja ſeine Berührung mit der griechiſchen Philoſophie und ſpeziell der Stoa, welche die einzige geiſtige Großmacht der ſinkenden Antike war, bekannt durch die Areopagrede, welche der Philologe Curtius ein Blatt der Weltgeſchichte genannt hat. Allein die neuere Forſchung neigt dazu, mit Bonhöffer anzuerkennen, daß auch bei Paulus die Übernahme helleniſchen Gutes nicht auf literariſchem Wege erfolgt iſt, und daß die religiös ethiſchen Kraftquellen des Pauliniſchen Glaubens nicht im Hellenismus, ſondern im Evangelium Jeſu liegen. Bonhöffer zeigt ferner, daß dem Paulus zwar ſporadiſch die philoſophiſche Terminologie auch der Stoa zur Verfügung ſtand, daß er aber oft geradezu in Widerſpruch zu dem helleniſtiſchen Sinn dieſer Terminologie tritt. Treffend macht Bonhöffer aufmerkſam auf die innere Verſchiedenheit des Tones, die auch bei den am meiſten helleniſch klingenden Partien der Pauliniſchen Briefe nicht zu verkennen iſt: bei Paulus die leidenſchaftliche Feuerglut für die Wahrheit, bei Epiktet die Kühle und Kälte des Philoſophen. Auf Grund ſeiner langjährigen Beſchäftigung mit der Stoa kann Bonhöffer eine innere Abhängigkeit der Pauliniſchen Predigt von der kyniſch-ſtoiſchen Diatribe nicht anerkennen. Das Tiefſte und Größte hat Paulus von dem Geiſte Jeſu Chriſti, der ihn mit der Gewalt einer übermächtigen Offenbarung ergriffen hatte.

Was die johanneiſche Schriftengruppe betrifft, ſo haben neuere Forſcher gemeint, der Prolog des Evangeliums ſei eine bewußte Reminiſzenz an das gedankengewaltige Proömium des Heraklit und könnte ganz von einem Stoiker geſchrieben ſein. Dagegen nimmt Bonhöffer mit dem katholiſchen Privatdozenten Krebs Stellung. Schärfer als ein anderer neuerer Forſcher hebt er hervor, daß der johanneiſche Logosbegriff himmelweit vom ſtoiſchen verſchieden ſei. Bei den übrigen neuteſtamentlichen Schriften findet Bonhöffer es nicht der Mühe wert, die Frage literariſcher Abhängigkeit von der griechiſchen Philoſophie zu ſtellen.

Kommt ſo Bonhöffer zu einer Verneinung einer literariſchen Abhängigkeit des Neuen Teſtamentes von Epiktet und der Stoa, ſo bereitet er einer anderen Hypotheſe durch ſorgfältige Herausarbeitung der ſprachgeſchichtlichen Parallelen den Boden vor. Zwar wendet er ſich gegen die früher bis in die neueſte Zeit beliebte naive Freude an der Parallelen-

jägerei, welche die Keime der chriſtlichen Wahrheit aus den Klaſſikern erweiſen wollte. Bonhöffers Unterſuchung iſt demgegenüber ohne Zweifel eine weit mehr methodiſche und ſorgfältige und iſt reich an intereſſanten Einzelergebniſſen. Die bei weitem wichtigere Frage betrifft jedoch eine ſyſtematiſche Gedankenvergleichung zwiſchen Epiktet und dem Neuen Teſtament nach ihrem Geſamtcharakter und Geſamtwerte.

Vor allem hebt Bonhöffer bei Epiktet eine warme, innige Religioſität hervor, welche, obwohl auf pantheiſtiſcher Grundlage ruhend, oft die Sprache des glühendſten Theismus redet. Geiſtigkeit, Güte, Vorſehung Gottes werden von Epiktet geprieſen, und es wird gezeigt, daß der Menſch nur im Anſchluß an ihn ſeine Sittlichkeit erreichen kann. Allein Bonhöffer gibt zu, daß Epiktet den wirklichen Theismus nicht erreicht und deshalb ſeine Religion unmöglich dieſelbe Herzlichkeit und Gefühlswärme gewinnen kann wie das Chriſtentum, welches einen perſönlichen Gott verehrt. Dagegen will er Epiktet und Neues Teſtament in bezug auf die organiſche Verbindung von Religion und Sittlichkeit, wie ſie nur die höchſten Religionsformen aus ſich zu erzeugen vermögen, einander gleichſtellen, freilich ſofort auch in der Intoleranz, welche er in beiden finden will.

Als einen zweiten für die Vergleichung wichtigen Charakterzug verzeichnet Bonhöffer die optimiſtiſche, im innerſten Grunde freudige Lebensauffaſſung Epiktets. In der freudigen Lebensbejahung ſoll eines der ſtärkſten Verwandtſchaftsmomente zwiſchen Epiktet und dem Neuen Teſtament liegen, und dieſes Moment ſoll beiderſeits wieder in einer idealiſtiſchen Weltanſchauung begründet ſein. In Geringſchätzung der Erdengüter und des Leides ſoll der Stoiker dem Chriſtentum ebenbürtig ſein. Ja dem Stoiker wird in der Apathie gegen das Übel und in der Freiheit von dualiſtiſchen und aſzetiſchen Vorſtellungen der Vorzug eingeräumt. Der ſittliche Ernſt, mit dem die Überwindung der Luſt und des Fleiſches beiderſeits verlangt wird, ſoll ſich wieder die Wage halten. Treue im Kleinen, Ausdehnung der Heiligungspflicht auf die geringfügigſten Lebensbetätigungen ſoll hier wie dort vertreten ſein. Die großartigſte Einfachheit und Enthaltungsfähigkeit zeichnen beide vor allen andern Religionen aus und verleihen dem Leben unendlichen Wert.

Als durchgreifende Unterſchiede und Gegenſätze zwiſchen Epiktets Weltanſchauung und der des Neuen Teſtamentes führt Bonhöffer folgende auf: Die Stoa iſt Philoſophie mit höchſt geſteigertem Glauben an die Kraft der Vernunft, das Chriſtentum iſt Offenbarungsglaube. Epiktet kennt nur ein diesſeitiges Glücksideal. Der Chriſt verlegt ſeine höchſten Güter ins Jenſeits. Beſonders ſteht aber die ſtoiſche Autarkie oder Selbſtgenügſamkeit in ſchreiendſtem Gegenſatz zum chriſtlichen Gnadenprinzip, welches den Menſchen ganz nach oben weiſt. Den Unterſchied zwiſchen der egoiſtiſchen Ethik der Stoa und der altruiſtiſchen (nächſtenliebenden) des Chriſtentums will Bonhöffer nicht gelten laſſen; ebenſo will er den Vorwurf der Unnatur gegenüber der Stoa entkräften, ja er meint, die Stoa ſei imſtande, die weltlichen Kulturgüter unbefangener zu ſchätzen und die Forderungen der ſinnlichen Natur rückhaltloſer anzuerkennen.

So zeigt ſich überall das Beſtreben, Chriſtentum und Stoa gleich-

zustellen. Die Folgerung wäre, daß das Christentum, wenn auch literarisch nicht von Epiktet abhängig, doch eine der Stoa nicht in dem Maße überlegene Erscheinung wäre, daß das Gesetz der natürlichen Entwicklung desselben aus den Zeitkräften unzureichend erschiene. Wie unbillig aber eine solche Schätzung ist, zeigt sich an den folgenden, grundlegenden Vergleichspunkten.

Jodl in seiner „Geschichte der Ethik“ und Alb. Dieterich in seinem Werke „Mutter Erde“ betonen, daß man aus Epiktet ein christliches Gebetbuch zusammenstellen könnte; Bonhöffer meint, daß der christlich-johanneische Grundsatz „Gott ist die Liebe“ bei Epiktet noch überholt sei.

Dagegen muß nun doch bemerkt werden, daß der Begriff von der Reinheit und Heiligkeit Gottes, wie ihn die Stoa hat, unendlich seicht und oberflächlich ist. Im Christentum herrscht die Anschauung von einer unvergleichlichen Heiligkeit Gottes, wovon die heroische Tugendübung des Menschen nur ein leiser Schatten ist. Bei der Stoa besteht die menschliche Heiligkeit im Besitze der richtigen Vernunftanschauungen und es bleibt gar keine sittliche Überlegenheit Gottes über den Menschen. Dagegen vermag der gründliche Epiktetkenner Bonhöffer nichts zu erinnern. Daß aber dann jeder sittliche Wert des stoischen Gottesbegriffes dahinsinkt, ist klar. Ein Gott, der nicht besser als die Menschen ist, kann nichts zur Besserung der Menschheit beitragen.

Was aber Gott als Liebe betrifft, so ist zugestanden, daß die Grundidee der Stoa Pantheismus ist. Liebe ist persönliche Tat, die einem unpersönlichen Wesen nicht zukommen kann. Die „persönliche Färbung“ im Gottesbegriff Epiktets ist also Inkonsequenz vom tiefsten Grunde der stoischen Spekulation aus. Selbst Bonhöffer findet deshalb etwas Mattes und Blasses in dem stoischen Vertrauensverhältnis des Menschen zu Gott gegenüber dem die Tiefen des Herzens erfüllenden, die seligste Lust und das rührendste Leid einschließenden Verhältnis des Christen zu seinem persönlichen Gott.

Bonhöffer ist der Meinung, daß die Weltauffassung Epiktets wie des Christentums pessimistisch gefärbt sei nur infolge ihrer hochgespannten Glücksforderung d. h. ihres idealistischen Optimismus. Die eschatologische, d. h. auf die Ewigkeit zielende Richtung des Glaubens und Denkens im Neuen Testament hält er für kulturfeindlich. Die Stoa finde eine positivere Stellung zu den Lebensgütern. Tatsächlich trifft aber der Vorwurf der Kulturfeindlichkeit die Stoa mit ihrer Ablehnung von Wissenschaft und Fortschritt, von Freud und Leid des Lebens, während Jesus gebietet zu trauern mit den Trauernden und heiter zu sein mit den Lachenden. Das frische und gesunde Interesse am Weltgeschehen, die Freude an den Werken der Kunst und Technik soll man im Neuen Testament vergeblich suchen, während Epiktet aus der bunten, seiner Phantasie stets bereit liegenden Summe des Lebens tausend Anknüpfungen für die ethischen Forderungen gewinne.

Hier muß man fragen: Hat denn Jesus seine Gleichnisse umsonst gesprochen, jene wunderbaren, unvergleichlichen Bilder, aus denen ein zartes und liebevolles Sichversenken in alle Tiefen der Natur und des Lebens

ſpricht, angefangen vom ſtillen Wachstum der Pflanze bis zum reizenden Schmuck der Lilie und den meteorologiſchen Rätſeln des Sturmwindes, von den Geſchwüren des Bettlers bis zu der Königsherrlichkeit Salomos und der Weichlichkeit des Hoflebens, vom Spiele der Kinder bis zu den Finanzoperationen der kaiſerlichen Steuerpächter? Wären jene Gleichniſſe, aus denen der liebliche Hintergrund des Sees von Geneſareth überall durchleuchtet, möglich in einem ſtoiſchen Lehrgedichte oder Moralprogramm?

Die Schätzung des Leibes findet Bonhöffer bei der Stoa höher als im Neuen Teſtament, obwohl er ſelbſt an das Dogma der Auferſtehung erinnert. Tatſächlich iſt der Leib für das ganze griechiſche Denken der Kerker und das Grab der Seele, und die Stoiker verließen deshalb den Paulus auf dem Areopag mit Gelächter, weil er von einer Auferſtehung der Toten ſprach, da doch das Ideal des griechiſchen Denkens reine Geiſtigkeit ohne Leib war. Wenn ferner Bonhöffer Epiktets hohe Wertſchätzung der Ehe gegenüber dem kalten Tone, in dem Paulus von ihr ſpreche, rühmt, ſo hat er wohl nicht bedacht, daß kein Mann der Weltgeſchichte der Ehe ein höheres Lob geſpendet hat als Paulus (Eph. 5, 32), wo er die Ehe als ein Abbild des Höchſten und Idealſten bezeichnet, das es für den Feuergeiſt des Apoſtels gibt, nämlich der himmliſchen Lebensverbindung zwiſchen Chriſtus und der Kirche, eines Geheimniſſes, deſſen Verehrung die Tiefen ſeiner Seele durchzittert.

Am allerwenigſten berechtigt iſt es, die chriſtliche Auffaſſung des Leidens mit der ſtoiſchen in Parallele zu ſetzen. Die Stoa leugnet das Übel. Sie iſt jene Lebensauffaſſung, welche, ſcheinbar heroiſch, tatſächlich aber unwahr und widernatürlich, durch Vernunftgründe den Schmerz wegdisputieren will, gleich als wenn man, wie Voltaire in ſeinem „Candide“ ſpottet, einem Steinleidenden, der daran zugrunde geht, ſagen wollte: Tröſte dich, denn in dem Steine, an dem du ſtirbſt, walten auch die ewigen Geſetze der Kriſtalliſation, alſo der Weltvernunft! Das Chriſtentum leugnet den Schmerz nicht, ſondern vertieft ihn durch Betonung des Schuldcharakters. Aber es läßt jeden Schmerz ausklingen und ſich ausweinen in der Tiefe des Menſchenherzens. Es kennt keine Heiligen von Erz und Marmor. Es heilt den Schmerz durch Ausblick auf höhere, ewige Lebensgüter und durch Aufblick zum Vorbild aller Leidenden, dem Gottmenſchen ſelbſt. Es lindert den Schmerz ſyſtematiſch durch die Werke der Caritas, und auf ihr beruht auch das Edelſte und Geſegnetſte an der ganzen modernen Kultur.

Sünde iſt nach der Stoa eine auf Unwiſſenheit beruhende Abweichung vom Pfade der Vernunft. Auch hierin will eine Ähnlichkeit mit dem Chriſtentum entdeckt werden. Es iſt aber keine Ähnlichkeit mit dem Neuen Teſtament, ſondern mit der Schule des proteſtantiſchen Theologen Albrecht Ritſchl, welcher ebenfalls den ſtoiſchen Sündenbegriff vertritt. Die Stoa kennt nicht den furchtbaren Ernſt der ſittlichen Ordnung und den ſegensvollen Einfluß der Reue. Sie, wie Ritſchl, weiß nichts vom Zorn Gottes und verletzter Heiligkeit des Sittengeſetzes. Die Sünde ſpielt ſich nicht als gewaltiger Vorgang zwiſchen Gott und Seele ab, ſondern iſt etwas in der Seele allein. Die ganze ſittliche Kraft liegt im Menſchen allein. Wenn Bonhöffer und Hilty (Glück 79) auch hierin das chriſtliche

Sittlichkeitsideal wiederfinden, ſo haben ſie keine Ahnung von dem, was Auguſtinus mit überwältigender Logik über das Weſen der chriſtlichen Weltauffaſſung geſchrieben hat, in welcher der menſchliche Wille der glimmende Docht und der göttliche die unverſiegbare Glut der Sonne iſt. Es iſt deshalb ganz falſch, daß das ſtoiſche Ideal keinen weſentlichen Zug der chriſtlichen Frömmigkeit vermiſſen laſſe und an Höhe, Umfang und Art dem chriſtlichen ebenbürtig ſei. Vielmehr beſteht gar keine Verwandtſchaft zwiſchen der beiderſeitigen ſittlichen Grundauffaſſung. Wer je einen Traktat Auguſtins geleſen hat, wird dem beiſtimmen. Übrigens müſſen die Lobredner Epiktets ſelbſt zugeben, daß die Motivierung der chriſtlichen Sittlichkeit, die gläubige Hingabe an die göttliche Liebe, dem mühſamen, mechaniſchen Seelendrill Epiktets weit überlegen iſt.

Die Bedeutung des menſchlichen Gemeinſchaftslebens iſt ein für die Stoa von vorneherein ungünſtiger Punkt. Denn in dem Kapitel der Geſpräche Epiktets, welches von der Einſamkeit handelt, iſt ausgeführt, wie der Menſch eine alle geiſtigen und ſittlichen Bedürfniſſe aus ſich ſelbſt befriedigende Monade iſt, welche keiner Gemeinſchaft mit anderen bedarf. Demgegenüber behauptet nun Bonhöffer nicht bloß, daß die Stoa die echt griechiſche Freude am Zuſammenleben zur Freude am allgemein Menſchlichen weiter gebildet habe, ſondern er hält mit von Arnim (in „Kultur und Gegenwart") an der Abkunft der chriſtlichen Idee des Gottesreiches aus dem ſtoiſchen Kosmopolitismus feſt. Mit dem gleichen Recht könnte man wohl ſagen, daß auf einer Diſtel Trauben wachſen. Weit richtiger iſt doch von anderen Kritikern bemerkt worden, die ſtoiſche Ethik habe gar kein Organ für die kernhafte, fruchtbare Kraft der Lebensbeziehungen, in welcher die ſittlichen Energien des Menſchen wachſen; von den übernatürlichen, tief in die Seele einſchneidenden Vorausſetzungen der chriſtlichen Gottesreichsidee hat natürlich Epiktet keine Ahnung. So kann es uns nicht wundern, wenn ſelbſt in bezug auf tätige Nächſtenliebe dem Chriſtentum von Bonhöffer zwar der Vorrang zugeſprochen wird, aber nicht ohne Herummäkelung am chriſtlichen Liebesideal, dem gegenüber die Humanität Epiktets ſofort wieder in überſtrahlendem Glanze erſcheint. Gewiß hat das Urchriſtentum nicht die Aufhebung der Sklaverei gepredigt. Was wäre die Folge geweſen, wenn Paulus in Korinth die Freigabe der 500000 Sklaven neben den 200000 Freien über Nacht erwirkt hätte? Hat nicht die plötzliche Freigabe der Sklaven auf San Domingo und in den ſpaniſchen Kolonien nach dem Urteil moderner Hiſtoriker auf die Kultur dieſer Länder gewirkt wie eine übergelaufene Düngergrube? Das Urchriſtentum war keine ſoziale Bewegung im Sinne der modernen ſozialiſtiſchen Geſchichtſchreibung. Mit ſcharf geſchliffenem philologiſchem Rüſtzeug tritt Bonhöffer in der Exegeſe von 1. Kor. 7, 21 für die von Biſchof v. Henle und weitaus den meiſten Exegeten vertretene Auffaſſung ein. Aber dennoch bleibt wahr: Epiktets Humanitätsideal hat keine Spur hinterlaſſen; das chriſtliche Liebesideal hat den Erdkreis erneuert.

Mag man alſo zugeben, daß Epiktet alles, was die Stoa an geiſtigen Werten ſeit den Tagen Zenos erzeugt hat, wie in einem Brennpunkt in ſich vereinigt, und daß das heidniſche Altertum nach den Worten

Leckys uns kein erhabeneres Beispiel als das Epiktets hinterlassen hat; ja mag man mit Misch in der Persönlichkeit Epiktets etwas unanrührbar Großes finden, so ist es doch eine Geschichtswidrigkeit sondersgleichen, die Stoa dem Christentume glattweg an die Seite zu stellen. Es ist eine banale Phrase, wenn mit Jodl behauptet wird, daß das Christentum kaum einen ethischen Gedanken gehabt habe, den nicht die Stoa auch aufweise. Mag auch die Stoa fünf Jahrhunderte lang in der antiken Welt geherrscht haben, so hat sie doch den religiös-ethischen Niedergang der klassischen Völker nirgends aufzuhalten vermocht. Daß der Römerbrief ein Pflug war, der tiefer pflügte als die Reden Epiktets, bleibt eben doch eine weltgeschichtliche Tatsache. Nicht die Lehrformen des aristokratischen Partikularismus waren es, welche den Weltsieg der Stoa verhinderten, sondern der unvergleichlich mindere sittliche Gehalt ihrer Religion. Hausrath behält deshalb recht, wenn er sagt, der platonische Staat der Weisen und der stoische der Tugendhaften liege auf der gleichen Fährte wie die Gemeinschaft der Heiligen; aber nur Jesus habe die göttliche Tatkraft bewiesen, diese Republik der Guten und Weisen zu verwirklichen. Geradezu lächerlich wirkt deshalb schließlich der Appell der Modernen (des Franzosen Ogereau, des Engländers Davidson u. a.) an eine Wiederbelebung der stoischen Philosophie zum Zwecke einer ernsthaften, vollbefriedigenden Lebensführung. Ebensogut könnte man verlangen, daß die Elefanten Hannibals zum Zwecke moderner Kriegstechnik wieder ausgegraben würden. Die stählende und tröstende Kraft des epiktetischen Idealismus mag man noch so hoch preisen; daß aber unsere Ethik, wie Höffding emphatisch behauptet, die griechische Ethik sei, dies kann man sich nur einbilden, wenn man von der Geschichte der beiden letzten Jahrtausende abstrahieren will. Die griechische Ethik hat den Untergang der klassischen Welt eingeleitet; die christliche Ethik steht am Beginn einer neuen Ära, die nach dem Urteil Chamberlains noch kaum ihren Zenith erreicht hat.

Die bisherigen Darlegungen nötigen uns, die Problemstellung, welche namentlich philologischerseits beliebt worden ist, zu verschieben. Theodor Zahn, den Harnack den kompetentesten Kritiker auf dem altchristlichen Literaturgebiete genannt hat, gab im Jahre 1894 in seiner Rektoratsrede zu Erlangen ein Urteil ab, welches durch die seitherigen Forschungen keineswegs erschüttert wurde. Gegenüber der behaupteten großartigen Einheit und Geschlossenheit des epiktetischen Gedankensystems betont Zahn, daß gerade die vielen Selbstwidersprüche Epiktets darauf hinweisen, wie unter dem Einfluß der christlichen Ideen sein eigenes System ins Wanken geriet. Diese Behauptung ist meines Erachtens schon dadurch von vorneherein bewiesen, daß Epiktets Gottesbegriff unklar ist. Ein System, in welchem Polytheismus, Pantheismus und Theismus ernstlich nebeneinander vertreten werden, ist ein Gebäude, das in seinen Fundamenten gespalten ist, wenn es überhaupt noch ein Gebäude ist. Zahn verwies auf den Widerspruch zwischen der stoischen Selbstmordlehre und der bei Epiktet mit christlicher Wärme auftretenden Idee der göttlichen Vorsehung. Wenn man dagegen einwendet, die Vorsehung verbürge dem Menschen nur die innere Freiheit, so sinkt dieselbe zur lächerlichen Phrase herab. Den Selbstmord aber als eine raschere Verwirklichung des Willens Gottes durch be-

wußtes Erfassen desselben zu bezeichnen, ist frivol. Wo bleibt da die Weisheit und Liebe des Schöpfers?

Ein weiterer Widerspruch ist ohne Zweifel auch darin gegeben, daß Epiktet einerseits im Sinne des griechischen Intellektualismus die Sünde als leicht zu überwindenden Irrtum erklärt, andererseits aber weit über Sokrates hinaus die sittliche Bildung als etwas wunderbar Großes, als das höchste und schwierigste Kunstwerk auf Erden bezeichnet. Soll die Lehre eines Paulus, welche den Erdkreis erregte, auf diese Umbildung ohne Einfluß gewesen sein? „Polarität der Gedanken" sollen solche Widersprüche sein, und auch bei Jesus und Paulus sollen sie sich finden, als ob Jesus und Paulus jemals in so seichter Weise von der Sünde als einem flüchtigen Wölkchen am ewigen Himmel der Wahrheit gesprochen hätten. Soll wirklich Epiktets Satz: „Ich kann keines seiner Gebote übertreten" jeder großzügigeren ethischen Auffassung unveräußerlich eigen sein? Echt stoisch ist er. Wenn aber trotzdem derselbe Epiktet in die Klage verfällt: „Wo ist ein Stoiker, nur ein einziger?" so fühlt man die Reminiszenz an den Römerbrief. Daß hier ein heterogenes Element in das System geraten ist, springt in die Augen, wenn man bedenkt, daß Epiktet beim Tode vor Gott hintreten will mit der Frage: „Habe ich etwa deine Gebote übertreten?" daß er davon abrät, einen jungen Sklaven zu züchtigen, weil es besser sei, der Sklave sei schlecht, als daß der Herr sich aufrege; wenn man endlich das durch keine dialektische Kunst umzudeutende Wort bedenkt, der Weise soll um seiner Ruhe willen nicht ernstlich wünschen, daß Frau oder Sohn nicht sündigen. Solche Dinge werfen doch ein scharfes Streiflicht auf die Ethik Epiktets.

Dem Urteile Zahns, welches natürlich in den griechenfreundlichen Philologenkreisen heftigen Widerspruch fand, ist später ein Eideshelfer entstanden in dem holländischen Gelehrten K. Kuiper. Die Epiktetstellen, die an das Neue Testament anklingen, findet er für zu häufig, als daß man sich bei der Annahme einer allgemeinen und unbewußten Sympathie beruhigen könnte. Auch er findet eine frappante Ähnlichkeit zwischen dem Stil des „Handbüchleins" und der Evangelien, der „Gespräche" und der Paulinischen Briefe. Die Bergpredigt klingt in Epiktet schon deutlich an. Daß die Anrede „Vater" an Gott nicht eine auf dem pantheistischen Grunde der Stoa gewachsene Perle ist, leuchtet ebenfalls ein. Wenn dann bei Epiktet sogar das nur in der Ideenwelt Jesu autochthone Samengleichnis wiederkehrt, so kann uns die absichtliche Um- und Weiterbildung über den Ursprung um so weniger täuschen, als für den ursprünglichen Sinn desselben nur die christliche Eschatologie geeignet ist, während die stoische Weltanschauung an allen Ecken und Enden widerspricht. Das Vergraben des Samens hat gar keinen Sinn, außer in der christlichen Ideenwelt, welche den Tod als Saat der Auferstehung kennt. Wenn man 1. Kor. 10, 31 mit Epiktet II, 8, 12 vergleicht und dann von der Kritik hört, Paulus habe Epiktet nachgebildet, so muß man schon, von der wahnsinnigen Chronologie ganz abgesehen (der Korintherbrief ist zirka 58 n. Chr. niedergeschrieben, die Diatriben 130), jeden Sinn für das Originale verloren haben, um den Paulus zum Nachahmer herabzudrücken, dessen Stil einer Zyklopenmauer gleicht, aus der kein Stein sich herausbrechen läßt.

Es iſt hier nicht der Ort, auf einzelne Parallelen näher einzugehen. So viel iſt ſicher, daß der Herkules des Epiktet mit einem Nimbus umkleidet iſt, welcher aus dem ſtoiſch-kyniſchen Gedankenkreis nicht erklärt werden kann, daß die hier erreichte Idealiſierung des griechiſchen Nationalhelden als Gottesſohnes und Erlöſers nichts Helleniſches mehr an ſich hat, ſondern ein Echo des Evangeliums in der Seele eines Heiden iſt. Das Wichtigſte aber erſcheint mir die Gotteskindſchaftsidee, welche bei Epiktet überall auftritt. Erwägt man, wie die Stoa von dem ethiſchen Wert der Kindesſeele keine Ahnung hatte — ſoviel man auch neueſtens in Epiktet hineininterpretiert hat — und wie dem griechiſchen Geiſte eine Gottesgemeinſchaft ſo unverſtändlich war, daß gerade aus dieſem Geſichtspunkte die abenteuerlichen Syſteme von Mittelweſen, dieſer offenbaren Wiederbelebung des Polytheismus in den Kreiſen der Philoſophie, zu erklären ſind, ſo erweiſt ſich Epiktets Gotteskindſchaftsidee als ein Lehensgut aus dem ihm ganz und gar nicht homogenen, chriſtlichen Gedankenkreiſe. Daß die an das Chriſtentum anklingende Lehre von Menſchenwürde und Gottesliebe bei Epiktet aus der Stimmung, Sehnſucht und Hoffnung der gleichen Zeit ſich erkläre, wie der Philologe Wilamowitz behauptet, iſt ganz unzutreffend. Die bezüglichen neuteſtamentlichen Ideen ragen in ihrer Zeit ganz unvermittelt wie Felſen aus dem Meere empor.

Daß eine Beeinfluſſung Epiktets durch das Neue Teſtament unmöglich war, kann nicht aus dem ungeheuren Vorurteil gefolgert werden, mit welchem die klaſſiſch gebildeten Zeitgenoſſen des werdenden Chriſtentums gegen das letztere belaſtet waren. So vieles auch den Heiden im Neuen Teſtament unverſtändlich und ungenießbar ſein mußte, ſo iſt es doch klare, weltgeſchichtliche Tatſache, daß das Chriſtentum die klaſſiſche Welt erobert hat, und den Strahlen, welche die aufgehende Sonne vor allem auf die Weltſtadt Rom, wo der ehemalige phrygiſche Sklave Epiktet bis zur Vertreibung der Philoſophen aus Rom durch Domitian im Jahre 94 weilte, werfen mußte, konnte ſich kein auf der Höhe der Zeit ſtehender, führender Geiſt ganz entziehen.

Wir haben gerade in der Stoa, der überragendſten Form des griechiſchen Denkens zur Zeit Jeſu, das hauptſächlichſte Kampffeld, auf welchem eine rieſenhaft anſchwellende Arbeit der Kritik den Streit über die natürliche Entwicklung des Chriſtentums zur Entſcheidung bringen will. Wir können uns der Früchte dieſer Forſchung freuen, ſoweit ſie die Geſtalt Epiktets und anderer Denker als ſittlich edel und die trüben Verirrungen der Zeit überragend herausarbeitet und zeigt, wie das Handbüchlein des phrygiſchen Sklaven neben den Meditationen des Philoſophen auf dem Kaiſerthrone zur geiſtigen Charta magna der in ſittlichem Verfall dahinſinkenden klaſſiſchen Völker werden wollte. Neidlos können wir auch das wirklich Edle in der griechiſchen Philoſophie der Kaiſerzeit konſtatieren, weil wir nicht das Vorurteil Luthers und mancher Theologen des neueren Proteſtantismus aus der Schule Ritſchls teilen, als ob im Heidentum alle Lichter ausgelöſcht geweſen wären. Die chriſtliche Lehre von dem in jede Menſchenſeele hineinleuchtenden Logos iſt ſchon im Johannesevangelium unausrottbar eingegraben. Das ganze Neue Teſta-

ment ist voll von der Überzeugung, daß der Gottessohn kam, als die Zeit erfüllt war, d. h. als die mitteleuropäische Kulturwelt, in der die Wiege des Christentums stand, speziell auch durch die Anstrengungen des griechischen Denkens ebensowohl zur Wiedererkenntnis der höchsten Bedürfnisse des Geistes als auch ihrer Unerfüllbarkeit durch natürliche Kraft sich emporgearbeitet hatte. Gewiß hat Lecky in seiner „Sittengeschichte Europas“ mit Recht das Bedauern darüber ausgesprochen, daß die klassischen Schriftsteller zur Zeit des werdenden Christentums dessen Bedeutung übersahen und daß dadurch eine nimmer auszufüllende Lücke beim wichtigsten Kapitel der Weltgeschichte entstanden ist; allein wir haben doch die Apologeten, wir haben Origenes und Augustin, um über den Wettkampf der untergehenden alten Kultur mit der neuen Wahrheit ein tiefinnerliches Bild zu erhalten. Um Epiktet und andere führende Geister auf gleiche Stufe mit Jesus Christus zu stellen, dazu ist notwendig, daß unsere modernen Kritiker, namentlich die Philologen, christliche Anschauungen, in denen sie selbst aufgewachsen sind, in die heidnischen Klassiker hineininterpretieren. Demgegenüber sind gerade die neueren sprachgeschichtlichen Forschungen dazu angetan zu zeigen, daß im Neuen Testament, diesem unvergleichlichen Literaturgebiete, eine ganz neue, aus natürlicher Entwicklung nirgends ableitbare Ideenfülle eine originale Ausdrucksform sich geschaffen hat, besonders bei Paulus, dem gewaltigsten und unanfechtbarsten literarischen Zeugen für Jesus Christus, den Gottessohn.

III. Der Ursprung der Gottesidee in religionsgeschichtlicher Beleuchtung.[1])

Es ist erfreulich, mitten in der so mächtig aufstrebenden, religionsgeschichtlichen Bewegung einen katholischen Forscher zu sehen, der, ausgerüstet mit seltenen Sprachkenntnissen (z. B. auf australischem Gebiete), die ganze Literatur von hoher Warte aus beherrschend und mit einer streng wissenschaftlichen Methode arbeitend, die selbst Forschern wie Wundt Rückständigkeit vorzuwerfen wagt, eine Reihe prächtiger ethnographischer Leistungen in kurzer Folge auf den wissenschaftlichen Markt gebracht hat. Es ist dies P. W. Schmidt S. V. D., Professor der Völkerkunde am Missionsseminar St. Gabriel bei Wien, Herausgeber des „Anthropos“, der trefflichen internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Er faßte seine größtenteils französisch geschriebenen Abhandlungen über den Ursprung der Religion zusammen in dem Werke: „Der Ursprung der Gottesidee.“

Die Theologen sind nicht die letzten, welche die scharfe Kritik des Verfassers erfahren. Die Apologeten und Religionsphilosophen, so urteilt Schmidt, haben die religionsgeschichtliche Bewegung und speziell ihre Hauptform, den Animismus, vernachlässigt. Erste Autoritäten erfahren dabei den Vorwurf, daß sie den Animismus oder wenigstens dessen Urheber, Tylor, nicht kennen. Neben und über Borcherts Monographie „Der Animismus, Ursprung der Entwicklung der Religion aus dem Seelen-,

[1]) Aar 1911/1912, 457–464.

Ahnen- oder Geiſterkult" ſtellt Schmidt die im erſten Band der Apologie des Chriſtentums von Hermann Schell gelieferte, außerordentlich eingehende Darlegung und Kritik der animiſtiſchen Religionserklärung, die, weil durchaus ſelbſtändig, beſonders verdienſtlich ſei. Außerdem erwähnt Schmidt rühmend das faſt zu moderne Werk des franzöſiſchen Seminarprofeſſors von Meaux, Bros, über die Religion der nicht ziviliſierten Völker.

Nicht beſſer kommt die proteſtantiſche Theologie weg. In Frankreich und Holland wurden die proteſtantiſch-theologiſchen Fakultäten durch Inſtitute für vergleichende Religionswiſſenſchaft verdrängt. Harnack hat in der Berliner Akademie ſich heftig dagegen gewehrt, aber dennoch dafür geſorgt, daß Pfleiderers Lehrſtuhl mit einem Vertreter der vergleichenden Religionsgeſchichte, Edv. Lehmann aus Kopenhagen, beſetzt wurde. Allein Schmidt zeigt am Beiſpiele Pfleiderers, wie manche freie Theologen des Proteſtantismus von jeder Impreſſion ſich über den Haufen werfen laſſen, und wie ihre Werke der Pegel ſind, an dem man jeweils die in der Wiſſenſchaft herrſchenden Meinungen bequem ableſen kann. Gerade die fortſchrittliche Richtung der Theologie zeige ſich am rückſtändigſten in der Behandlung der Ethnologie. Der bekannte Göttinger Theologe Bouſſet iſt in ſeinem Werk über „Das Weſen der Religion" kritiklos in das Lager des Animismus übergegangen.

Weit tiefer haben die konſervativen Theologen des Proteſtantismus mit den konkreten Tatſachen der Ethnologie ſich eingelaſſen, ein Ebrard, Steude, Gloatz (im zweiten Bande ſeiner „Spekulativen Theologie"), Kellog, Orelli, Söderblom, Jordan.

Den Exegeten lag die Berückſichtigung der modernen Theorien näher, weil Spencer und in Deutſchland Lippert (1881) den Seelen- und Totenkult als Ausgangspunkt der hebräiſchen Religion hinſtellten. Wellhauſen u. a. ſtürzten ſich auf dieſe Theorien, um ſie ihrer Theologie einzuverleiben. Andere machten es ähnlich mit Robertſon Smiths Totemismus, deſſen Anwendung auf die Religion Iſraels der Dominikaner Zapletal (1901) gründlich widerlegt hat. Beſonders aber hat ſein Ordensgenoſſe Lagrange in ſeinen Studien über die ſemitiſchen Religionen den Animismus als Quelle der Religion zurückgewieſen, aber deſſen ſekundäre Bedeutung für die Mythologie anerkannt.

Im allgemeinen macht Schmidt der Theologie es zum Vorwurf, daß ſie gegen veraltete Theorien, nicht aber gegen den in letzter Zeit in der Ethnologie faſt alleinherrſchenden Animismus Tylors ankämpfe. Auch die Kritik des Animismus ſelbſt und verwandter Theorien, ſoweit ſie in theologiſchen Kreiſen ſich finde, nennt er mangelhaft, kann aber nicht umhin, Schells Ausführungen über die wirkliche Entſtehung des Seelenbegriffes als ausgezeichnet zu erklären.

Um Schmidts Stellungnahme gerecht zu würdigen, müſſen wir ihm zuerſt in der Vogelſchau über den neueren Verlauf der gewaltigen religionsgeſchichtlichen Bewegung folgen.

Der Aufſchwung der indogermaniſchen Sprachwiſſenſchaften am Anfang und jener der ſemitiſchen und ägyptiſchen Philologie um die Mitte des 19. Jahrhunderts führten zur vergleichenden Religionswiſſenſchaft.

Formen der Verehrung der Natur und ihrer Erſcheinungen fand die Wiſſenſchaft in den literariſchen Denkmälern der Kulturvölker überall vor, und ſo erklärte dieſe Richtung, die in dem Engländer Max Müller ihren Höhepunkt erreichte, die Naturvergötterung als Quelle der Religion.

Eine Änderung brachten die bedeutenden Entdeckungen neuer Länder in Ozeanien, Afrika, Amerika und Aſien in der Mitte des 19. Jahrhunderts, welche viele kulturloſe Völker in den Geſichtskreis der europäiſchen Wiſſenſchaft führten. 1859 erfolgte die Publikation von Darwins Buch über die Entſtehung der Arten und die Anerkennung der prähiſtoriſchen Funde des Franzoſen Perthes im Tale der Somme durch den engliſchen Geologen Lyell, der die Schule Cuviers vernichtet hatte. Die Naturvölker galten jetzt als erſtarrte Vorſtufen der Kulturvölker, nicht mehr als Entartungen derſelben. Die vergleichende Religionswiſſenſchaft wandte ſich mit Vorliebe den Naturvölkern zu. An Stelle der philologiſchen trat die ethnologiſche Forſchungsmethode. Welch intereſſante Bewegungen von da an die vergleichende Religionswiſſenſchaft einſchlug, davon entwirft Schmidt ein von Gelehrſamkeit ſtrotzendes, farbenreiches Bild, welches die folgenden Zeilen nur mit einigen ſpärlichen Strichen nachzuſkizzieren verſuchen können.

Der Engländer Lubbock (Lord Avebury) ſtellte 1870 im Anſchluß an Auguſte Comte, den Gründer des Poſitivismus, ein Syſtem auf, demzufolge der Atheismus oder die Religionsloſigkeit das erſte Stadium in der Entwicklung der Naturvölker wäre und die Sittlichkeit urſprünglich mit Religion nichts zu tun hätte. H. Spencer trat bald darauf mit der maniſtiſchen Theorie hervor, welche den Glauben an die Geiſter der Verſtorbenen zum Ausgangspunkt der Religion nimmt; Schmidt nennt ſein Syſtem, deſſen ethnologiſche Materialien er durch Mandatare ſammeln ließ, ein überwiegend ſpekulatives Gebilde.

Der Begründer des Animismus iſt der Engländer E. B. Tylor, Profeſſor in Oxford. Er ſtellt in ſeinem Werke „Primitive Culture“ (1872) die Theſis auf, daß aus den Tatſachen von Schlaf und Tod einerſeits, von Träumen und Viſionen andererſeits der Menſch ſich den Begriff der vom Leibe iſolierbaren Seele gebildet habe. Die anderen Weſen habe der Menſch ſich als verwandt, alſo als beſeelt, gedacht. Hiezu ſei der Ahnenkult, alſo der Begriff reiner Geiſter, getreten, und im Anſchluß daran Beſeſſenheitsglaube, Fetiſchismus, Idololatrie entſtanden. Hierauf kam Naturverehrung, T o t e m i s m u s, Verehrung von Klaſſengottheiten (Vergöttlichung der ganzen Gattung), höherer Polytheismus, zuletzt mit der Oberherrſchaft eines höchſten Gottes. So erſcheint der Monotheismus als letzte Konſequenz der Entwicklung.

In England ſtand der Ausbreitung des Animismus zunächſt noch Max Müller, der berühmte Religionsphiloſoph, entgegen, welcher alle Religion aus Naturverehrung entſtanden ſein laſſen wollte. Sonſt aber gelangte die animiſtiſche Theorie unter mehr oder weniger bedeutenden Gegenſtrömungen zur ausgeſprochenen Vorherrſchaft in der ethnologiſchen Religionsforſchung in Nordamerika, Belgien und Holland, Frankreich und beſonders in Deutſchland, ſpeziell in der Leipziger Schule. Auch die Philologen, welche bis dahin die naturmythologiſche Theorie bevorzugten,

gingen ins Lager des Animismus über. Die Semitisten wie Stade und Wellhausen erlagen ihrem Einfluß, in ähnlicher Weise die klassische und indogermanistische Philologie, z. B. H. Usener. Gegner des Animismus sind Gruppe mit seiner Wanderungshypothese und Breysig, der die These aufstellt, daß nicht die Vielheit, sondern die Einheit das Erste in der Entwicklung war, der aber nicht Gott, sondern die mythische Idee des „Heilbringers" an den Anfang setzen will.

Den Ausgangspunkt vom Animismus nimmt auch Wilhelm Wundts gewaltiges Werk „Völkerpsychologie", besonders dessen drei Bände über „Religion und Mythus". Als selbständige Momente macht Wundts Theorie geltend: die Dämonologie, die Mythologisierung der Naturvorgänge, die Heldensage, welche das Persönliche auch auf die Naturvölker überleitet. Mit Heftigkeit wendet auch Wundt vom entwicklungsgeschichtlichen Standpunkte aus sich gegen die Möglichkeit eines ursprünglichen Monotheismus.

Nachhaltigere und prinzipiellere Gegnerschaft erwuchs dem Animismus aus der astralisch-mythologischen und panbabylonistischen Schule. Erstere inaugurierte Siecke 1892 mit seiner „Liebesgeschichte des Himmels". Neu ist die Betonung des astralischen Ausgangspunktes der mythologischen Entwicklung. Die Sonne, der Mond mit der Fülle seiner Gesichte und der Morgenstern (Venus) sind die reichlichsten Quellen der Mythen, denen immer ein am Himmel geschautes Wirkliches zugrunde liege. Kindliche Urteile über die uns umgebenden Natur- und Himmelswunder seien die Mythen.

Ein Zweig dieser Schule ist der Panbabylonismus. Er lehrt, daß alle Mythologie mit den Vorgängen am Himmel und ihren Einflüssen auf die Erde sich beschäftige. In Babel sei 3000 v. Chr. ein solches astralisch-mythologisches und zugleich religiöses Weltbild entstanden, habe dann Ägypten, Israel, Hellas, Rom und das ganze Mittelalter beherrscht. Winckler und Jeremias verfochten diese Theorie zunächst für das assyrisch-babylonische Gebiet, Stucken dehnte die Hypothese auf die ganze Erde aus.

Der Astronom und Assyriologe Kugler S. J. hat dieser Theorie den Boden entzogen, indem er nachwies, daß die babylonische Astronomie bei weitem nicht so alt sei, ja vielfach nicht über das achte vorchristliche Jahrhundert zurückreiche. Gegen die Hypothese der Wanderung der Mythen und ihrer einzelnen Motive bringt Schmidt entscheidende Argumente vor.

Der Schotte Andrew Lang hatte in langjährigem Kampf mit Max Müller die naturalistische Mythenauslegung verdrängt und die animistische zur Anerkennung gebracht, gründete aber dann mit seinem Werke „The Making of Religion" ein neues System, den monotheistischen Präanimismus. Er überzeugte sich von der Unhaltbarkeit des Satzes Tylors, daß überall der Monotheismus aus den niedrigen, animistischen Religionsformen entstehe.

Lang blieb zunächst unbeachtet. In Deutschland trat Ehrenreich in Berlin auf seine Seite, in Österreich Schröder in Wien. Schmidt legt in übersichtlicher Gruppierung das reiche Tatsachenmaterial vor, auf welches

Lang seine Theorie gründete. In Australien findet sich nach den Forschungen von Fison und Howitt kein entwickelter Glaube an Naturbeseelung (Animismus), keine religiöse Verehrung des Totemtiers, kein religiöser Ahnenkult, wohl aber eine Art primitiven Monotheismus. Ähnliches trifft zu von den Bewohnern der Andamaneninseln in Südasien und von den Buschmännern in Südafrika. Die Argumente aus dem Bereiche der Hottentotten läßt Schmidt nicht als vollwertig gelten; dagegen findet er im ganzen Gebiet der ost- und westafrikanischen Neger eine Priorität des monotheistischen Gottesbegriffes und ein Verblassen desselben vor dem Ahnenkult infolge der Völkerbewegung, in der die führenden Männer vergöttert wurden. Dasselbe gilt von den nordamerikanischen Indianern. Schmidt weiß Langs Argumente überall zu berichtigen und zu ergänzen.

Lang und Schmidt greifen den Animismus in seiner Grundlage an, indem sie das Hervorgehen der Gottesidee aus der Geistidee bestreiten. Ferner wird das System des Animismus durchbrochen, indem bei manchen der genannten Völkergruppen die religiöse Verehrung der Naturgeister und der Ahnenkult fehlt, ja sogar das soziale Modell für die Fortbildung des Polytheismus zum Monotheismus, eine Häuptlingschaft. Endlich fällt auch die Grundthesis des Animismus, daß Religion und Sittlichkeit ursprünglich nicht verbunden waren. Langs Tatsachenmaterial beweist das Gegenteil. Lang erklärt die Entartung der Religion von der Stufe der Australier etwa bis zur griechischen Volksreligion als eine unleugbare Tatsache.

Lang verwirft aber den Animismus nicht völlig, sondern nur den vornehmsten von dessen Lehrsätzen; er leugnet, daß der Animismus Quelle und Anfang der religiösen Entwicklung sei, daß er an der Bildung des Gottesbegriffes beteiligt sei, stellt aber nicht in Abrede, daß der Animismus und der Manismus an der weiteren religiösen Entwicklung beteiligt sei.

Die Theorie Langs ist kurz skizziert folgende: Das höhere religiöse Element steigt aus dem Intellekt des Menschen auf, das niedrige, mythische aus seiner Phantasie. Das mythische Element überwuchert dann das höhere, wofür Lang in der Entwicklung des Christentums ein Beispiel finden will. Das mythologische Element läßt er nun ganz im Sinne der animistischen Theorie entstehen und glaubt sich hierin in Übereinstimmung mit des Eusebius „praeparatio evangelica“.

Sehr wahr und tief ist der Gedanke Schmidts, daß die Theorie Langs über den vom Animismus beherrschten Geisteszustand identisch sei mit der klassischen Stelle Röm. 1, 21. Auch das sittliche Element nimmt Langs Theorie in sich auf.

In dem trüben Gewirre des Animismus sieht Lang ein „Suchen Gottes, ob sie ihn etwa ergreifen oder finden könnten“ nach Apg. 17, 27. Der ursprüngliche Monotheismus war unentwickelt. Der Animismus half den Begriff Geist erringen, der zur Läuterung des Gottesbegriffes notwendig war. Er half auch den Begriff Seele ausbilden und deren vom Leib unabhängigen, bis ins Jenseits reichenden Wert erkennen. In

Iſrael ſieht Lang den Glauben an den einen und gerechten Gott, in Ägypten den Unſterblichkeitsglauben heranreifen; beide Ströme fließen im Chriſtentum zuſammen.

Gegner von Lang iſt außer dem Verfaſſer des „Golden Bough“, Frazer, der Fachmann für ſüdoſtauſtraliſche Forſchung, Howitt, dem es aber nicht gelungen iſt zu beſtreiten, daß die Anerkennung eines höchſten Weſens bei den älteſten Auſtraliern vorhanden iſt.

Tylor hatte ſchon 1892 beſtritten, daß die von Lang ſpäter angeführten, höheren Anſchauungen der Naturvölker über Gott originale Bildungen ſeien. Sie ſeien vielmehr von den Europäern importiert. Lang hat aber dieſe Auffaſſung gründlich widerlegt und findet auch dabei in Schmidt einen mächtigen Bundesgenoſſen.

Eine eingehende Kontroverſe führte mit Lang E. Sidney Hartland, der es unwahrſcheinlich findet, daß nackte Wilde, die nicht bis ſieben zählen können, ſo hohe philoſophiſche Auffaſſungen beſitzen ſollten. Der Beweis, daß die religiöſen und ethiſchen Vorſtellungen der Südoſtauſtralier ſo unmoraliſch, lächerlich und entwürdigend ſeien, daß von einem höchſten Weſen im chriſtlichen Sinne nicht die Rede ſein könne, wird durch Langs Repliken zu entkräften geſucht. Im einzelnen hat Hartland manche treffende kritiſche Bemerkung gegen Lang vorgeführt.

Marett gibt zu, daß die frühere Forſchung die von Lang vorgeführten Tatſachenkomplexe nicht beachtet habe, ſucht aber vergeblich nach anderen Faktoren, welche die höheren Gottesvorſtellungen der Auſtralier gebildet hätten.

Van Gennep in ſeinem franzöſiſchen Werke „Mythen und Legenden Auſtraliens“ ſieht in den höchſten Weſen Auſtraliens entweder Reminiſzenzen an chriſtliche Miſſionen oder mythiſche Vorfahren oder Kulturheroen. Mit überlegener Logik tritt ihm Schmidt entgegen, der auf Grund ſeiner auſtraliſchen Sprachſtudien hier Fachmann erſten Ranges iſt. Der ganz neu bearbeitete Abſchnitt über die ſüdoſtauſtraliſchen höchſten Weſen iſt ein klaſſiſches Muſter exakter, religionsgeſchichtlicher Arbeit.

Obwohl Schmidt ein ſcharfer Gegner der alten, naturmythologiſchen Schule iſt, welche in der Perſonifikation der großen Naturerſcheinungen die älteſte Form der Religion ſah, geſteht er doch zu, daß die Aſtralmythologie auch in Auſtralien eine Rolle ſpiele, aber urſprünglich getrennt von der Religion. Er weiſt ein höchſtes Weſen ohne mythologiſche Formen in Südoſtauſtralien nach. Der Gedanke des höchſten Weſens liegt vor der Zeit aller, ſelbſt auch der älteſten uns aus Auſtralien bekannten Mythologien. Die ſüdoſtauſtraliſchen Hochgötter haben mit Mythologie, Zauberweſen, Animismus nichts zu tun.

Schmidt meint, wenn jetzt noch jemand an Tylors Syſtem des Animismus feſthalte, könne dies nur mehr aus Illoyalität oder Unkenntnis geſchehen. Beſonders legt er Gewicht darauf, daß Lang die Leichtigkeit und Einfachheit dargetan habe, mit der die Idee des höchſten Weſens gerade bei den primitiven Völkern ſich bilden könne, und daß die Verehrung eines höchſten Weſens bei allen Naturvölkern des Erdkreiſes ſich finde.

Die Herrſchaft des Animismus wurde in neueſter Zeit auch noch durch einen anderen Gegenſtoß erſchüttert, nämlich durch die präanimiſtiſchen Zaubertheorien, welche den Zauber, die Magie als das Früheſte in der religiöſen Entwicklung hinſtellen und den Animismus erſt ſpäter folgen laſſen. Als erſter Vertreter dieſer Richtung erſcheint der Franzoſe Guyau mit ſeinem bekannten Werk „L'irréligion de l'avenir“. Aber doch gebührt die wiſſenſchaftliche Priorität dem Engländer John H. King, der das beſte Werk der ganzen Richtung („The Supernatural“) geſchrieben hat. King wendet den Satz Häckels, daß Ontogenie eine rekapitulierte Phylogenie ſei, auf die Entſtehung der Religion an und meint, daß keine Stämme mehr exiſtieren, an welchen der primitive Geiſteszuſtand der Völker ſtudiert werden könnte. Die allgemeinen Empfindungen des Glücks oder Unglücks ſind die früheſten Keime der Religion. Daraus entwickelt ſich, ohne irgend einen Seelen- oder Geiſtbegriff, der Zauberglaube. Erſt ſpäter geht die Entwicklung in den Animismus über. Das Syſtem Kings wird von Schmidt einer ſehr eindringenden Kritik vom pſychologiſchen und ethnologiſchen Standpunkte aus unterzogen.

Die präanimiſtiſche Zaubertheorie vertritt auch der Engländer Marett, ebenſo die beiden jüdiſchen Soziologen Hubert und Mauß in einer gemeinſamen Abhandlung über eine allgemeine Theorie der Magie. Auch ſie halten den Begriff der unperſönlichen geiſtigen Kraft für früher als den der Seele, ſind alſo Präanimiſten. Den Glauben an die Wirkung der Zauberakte erklärt nach ihrem Syſtem nur der Begriff einer ganz abſtrakten Macht, die in eine höhere Sphäre, die des Zaubers, erheben kann. Dieſer Begriff der Zauberkauſalität, welche keine Schranken kennt, würde der individuellen Vernunft als Abſurdität erſcheinen. Er ſchöpfe ſeinen Urſprung und ſeine Dauer aus den Geſamtanſchauungen eines Volkes. Die Religion ſei in allen ihren Teilen ein weſentlich kollektives Phänomen. Mit Recht betont Schmidt, daß die Religion in ihrem Urſprung individualiſtiſch und Religion und Zauberei in der Wurzel verſchieden ſeien, indem erſtere an eine perſönliche, letztere an eine unperſönliche Macht ſich wendet.

Der Erforſcher der Ornamentik der Südſee und der mexikaniſchen Hieroglyphen, K. Th. Preuß, trat in ſeiner Abhandlung über den Urſprung von Religion und Kunſt für die Zaubertheorie ein, ebenſo Edv. Lehmann in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart“, welcher ſchließlich die Möglichkeit eines Monotheismus in der Urzeit offen läßt.

Für Vierkandt (Globus 1907) iſt der Zauber nicht das Allererſte, ſondern hat ſich erſt allmählich entwickelt. Die Religion aber läßt er aus der Zauberei entſtehen, wie ſich noch an den chriſtlichen Sakramenten zeige.

Sidney Hartland ſetzt den Perſonifikationsdrang des die Macht der Natur ſcheu bewundernden, primitiven Menſchen an den Anfang der Entwicklung. Magie und Religion gehen nach ihm aus derſelben Wurzel hervor, ſind die beiden Seiten ein und derſelben Medaille. Magiſche Vorgänge ſeien verwoben mit den feierlichſten religiöſen Riten. Er lehnt alſo Frazers Anſicht ab, daß die Religion die Verzweiflung an der Magie ſei.

Schmidt macht gegenüber ſämtlichen Zaubertheorien geltend, daß ſie die normale, profane Kauſalität hinter die Zauberkauſalität ſtellen. Er findet in erſterer das Quellgebiet der Religion. Am Anfang ſteht ihm die Kraft, nicht die Unfähigkeit und Urdummheit. Der Urmenſch iſt ihm kein ſcheuer Träumer, ſondern ein rüſtiger Arbeiter und Sprachbildner, der ſich alsbald ein Weltbild und ſo auch die Idee eines höchſten Weſens ſchaffen konnte; die Bergesſpitze des alles überragenden, ins Morgenrot der Ewigkeit getauchten höchſten Weſens war die erſte religiöſe Bildung. Dieſe Spitze wurde durch den Verlauf der Entwicklung zerklüftet in eine Menge von Hügeln, die niemals die urſprüngliche, oberſte Spitze erreichen können. Der mit dem Kauſalitätsdrang innig verbundene Trieb der Perſonifikation führte den Menſchen zur Annahme des perſönlichen Schöpfers und Gebieters der Welt, noch bevor er ſo viel Naturbeobachtung angeſtellt hatte, daß er daraus die Analogien für ſeine falſchen Zauberſchlüſſe ſchöpfen konnte. Erſt als der Menſch aus irgendwelchen Gründen das höchſte perſönliche Weſen zurückdrängen wollte, wendete er ſich an den unperſönlichen Stoff (in der Magie) und erſt der noch ſpäter einſetzende Animismus ermöglichte die Idee des Fernzaubers durch Geſtaltung der Geiſtidee. Schmidt tadelt es, daß die Zaubertheorien von aprioriſtiſchen, ſpekulativen Vorausſetzungen, namentlich vom Darwinismus, ausgehen und der neueren, kulturhiſtoriſchen Methode, die objektiv das Alter der einzelnen Kulturmomente beſtimmt, ſich nicht bedienen, alſo auch nichts davon wiſſen, daß bei den Pygmäenvölkern die Zauberei eine geringere Rolle ſpielt als bei ſpäteren Naturvölkern, ſo daß alſo die Zauberei nicht Quelle der Religion ſein kann.

Schmidt will ſeine eigene Theorie über die Entſtehung der Religion erſt ſpäter entwickeln und er betont, daß die Geſtaltung derſelben im einzelnen noch weiteren Studien vorbehalten bleibe. Trotzdem ermöglicht ſchon der erſte Band eine kritiſche Stellungnahme zu ſeiner Methode und zu beſtimmten Hauptlinien ſeiner Geſamtauffaſſnng.

Schmidt ſcheidet ſcharf die Aufgabe der vergleichenden Religionsgeſchichte von jener der Apologetik und Religionsphiloſophie und will die erſtere nur ſehen in der Erforſchung und Darſtellung der religiöſen Tatſachen, ihrer Entſtehung, Verbreitung und Entwicklung ohne Urteil über Wahrheit oder Wert einer Religionsform. Allein ſchließt ein Werturteil im eminenteſten Sinne nicht ſchon die Definition der Religion ſelbſt ein?

Hier beginnt auch unſer Widerſpruch. Der Verfaſſer läßt die Religion hervorgehen aus dem Perſonifikationsdrang, der aufs innigſte mit dem Kauſalitätsdrang verbunden iſt (S. 439). Religion definiert der Verfaſſer als „die Anerkennung eines oder mehrerer perſönlicher über die irdiſchen und zeitlichen Verhältniſſe hinausragender Weſen und das Sich-abhängig-Fühlen von denſelben."

Dieſe Definition will dem Apologeten ſehr unbefriedigend erſcheinen. Abgeſehen davon, daß ſie mit allen Nachteilen der Schleiermacherſchen Gefühlstheorie belaſtet iſt (vgl. darüber Schell, Apologie I., 3. Aufl., S. 154 bis 200), ſo fehlt darin noch der Begriff „Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen". Wird noch dazu der Perſonifikationsdrang, alſo eine

lediglich psychologische, nicht logische Funktion, als letzte Wurzel der Religion erklärt, so steht die Definition auf schwachen Füßen. Freilich will Schmidt eine Definition, unter welche alle Religionsformen der Naturvölker sich bequem subsumieren lassen. Aber wer wird die Astronomie so definieren, daß darunter auch die astrologischen Systeme sich subsumieren lassen? Viel besser gefällt uns Schells Definition: Religion ist die freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntnis und Leben. Von diesem Ideal sind die wirklichen Religionsformen mehr oder minder zureichende Schattenbilder.

Echt katholisch ist die freudige Zuversicht, mit der Schmidt auch im tiefsten Heidentum die Lichter des höchsten Gottesglaubens nicht für erloschen hält, und mit der er emsig jede Spur dieses Glaubens sammelt. Dem Protestantismus steckt es seit Luther bis herab zur Ritschlschen Schule im Blute, im Heidentum nur das gänzlich ausgebrannte tote Meer zu erblicken, und dieses Vorurteil beherrscht unbewußt auch die freiesten protestantischen Laienforscher. Es klingt hier die gewaltige Dialektik der lutherischen Rechtfertigungslehre nach, eine Dialektik, welche auch vor den Tatsachen der Ethnologie nicht Halt macht.

Freilich will es mir scheinen, als ob für den katholischen Ethnologen unter solchen Umständen die Gefahr naheliege, die Spuren der höchsten Religion bei den Naturvölkern zu überschätzen, und in der Tat empfinde ich nicht alles, was Schmidt in dieser Hinsicht gegen Hartland vorbringt, welcher sittliche Flecken in den religiösen Ideen der Südostaustralier findet, als überzeugend.

Schwer vereinbar scheinen mir auch folgende Thesen Schmidts: Einerseits hält er es durch die Ethnologie für erwiesen, daß die materielle Kultur der Naturvölker keine Degeneration sei, sondern Vorstufe zu einer höheren Kultur. Andererseits will er, obwohl er natürlich die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung auf das Allerbestimmteste festhält, dennoch die Tatsache dieser Uroffenbarung bei Bestimmung des Inhaltes der primitiven Religionen außer Ansatz gelassen wissen.

Nimmt man nun, so will mir scheinen, im übrigen Kulturzustande eine geradlinige Entwicklung an, so ist es schwer, bei der Religion eine Degeneration anzunehmen, wie Schmidt bei seiner Stellung zum Animismus es tun zu müssen scheint. Religion und Kultur sind doch innig verwachsen. Erstere ist der dominierende Hauptfaktor der letzteren, und die christliche Paradieseslehre trennt beide nicht.

Noch schwieriger scheint es mir, eine möglichst hohe Gotteserkenntnis der tiefststehenden Naturvölker rein aus den natürlichen Kräften der Vernunft abzuleiten. Besteht auch über den Umfang der Uroffenbarung keine theologische Gewißheit, so muß doch die Tatsache einer solchen Offenbarung eine so gewaltige gewesen sein, daß sie nicht leicht völlig verwischt werden konnte, und nicht bei Görres, wohl aber bei Lüken mag manches, aber nicht alles, was er über Offenbarungsreminiszenzen der klassischen Völker anführt, hinfällig erscheinen.

Schmidt beruft sich auf Paulus, der Röm. 1 die Heiden strafbar finde, nicht weil sie die Offenbarung ablehnen, sondern weil sie die natürliche

Religionsbildung unterließen. Allein Paulus schließt dort die übernatürliche Offenbarung nicht aus, sondern ein, und gerade jenes Kapitel des Römerbriefes ist dem reinen Monotheismus der Naturvölker nicht günstig. Letzterer wird nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach von Paulus behauptet, und eine religiöse Degeneration hätten wir hiernach auch bei den Naturvölkern.

Schmidt will sich auf das schwankende Brett der skotistischen Paradieseslehre stützen. Duns Skotus meinte nämlich, daß die ersten Menschen nicht gleich die übernatürliche Ausstattung erhalten hätten, sondern nach längerer Prüfungszeit, ebenso wie die Engelwelt. Das Tridentinum läßt diese Meinung als zulässig gelten. Schmidt meint, in diesem Falle wäre die natürliche Gotteserkenntnis nicht bloß dem Begriffe, sondern auch der Zeit nach der erste Ursprung der Religion gewesen.

Dabei ist übersehen, daß auch nach den Skotisten der reine Naturstand niemals wirklich war. Denn auch sie nahmen und nehmen an, daß der erste Mensch mit der Integritätsgnade, d. h. auch mit einem übernatürlich erhöhten Erkenntnisprinzip erschaffen wurde.

Im ganzen zeigt Schmidts Werk nicht bloß die Vorzüge, sondern auch die Schranken religionsgeschichtlicher Betrachtungsweise. Der Ursprung der Gottesidee ist kein geschichtliches, sondern ein philosophisches Problem.

19. Katholizismus und Protestantismus im gegenwärtigen Deutschland.[1]

Als im Jahre 1670 zum erstenmal die drohenden Wolken des französischen Weltmachtideals am Horizonte Deutschlands sich sammelten, schrieb Leibniz: „Deutschland ist der Erisapfel wie einst Griechenland, später Italien. Es ist der Ball, den die einander zuwerfen, die um die Weltherrschaft spielen. Es ist die Arena, darauf um die Meisterschaft von Europa gefochten wird. Kurz, es wird nicht aufhören, seines und fremden Blutvergießens Materie zu sein, bis es aufgewacht, sich gesammelt, sich geeiniget und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeschnitten hat.“[2]

Das größte vaterländische Unglück in der Geschichte des deutschen Volkes war der kirchliche Glaubenszwiespalt. Von diesem Gesichtspunkte aus begann Leibniz sein gigantisches kirchliches Friedensprojekt, in dessen Zeichen alle großen Werke dieses erhabensten deutschen Genius stehen, in dessen Dienst er mit unerhörter Zähigkeit nacheinander alle großen Fürstenhöfe Europas aufrief. Ihm zur Seite arbeitete Bischof Spinola,

---

[1]) Aus dem Sammelwerk von Pfeilschifter: „Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches La guerre allemande et le Catholicisme“ (1916). Mit Absicht will ich die Zeitstimmung dieser Abhandlung ungetrübt lassen.

[2]) Ausgabe von Klopp I 246.

der ſich, wegen ſeines Gichtleidens auf die linke Seite geſtützt, in einer Sänfte an den kleinen Fürſtenhöfen Deutſchlands herumtragen ließ, um die Einigung der Konfeſſionen unermüdlich zu betreiben. Rom erwies ſich der Sache freundlich. Die herrlichſte Zierde des franzöſiſchen Katholizismus, Boſſuet, wurde für die Verhandlungen gewonnen. Zeigte auch der hochintereſſante Gedankenaustauſch ſo tiefer Geiſter zum erſtenmal, daß der Riß im Herzen der Chriſtenheit ein unheilbarer ſei, ſo waren doch ſeit Beginn der Spaltung die Geiſter nie ſich ſo nahe gekommen. Leibniz hatte ſogar, weit über Melanchthon hinausgehend, unter ungeheuren Schwierigkeiten eine proteſtantiſch-theologiſche Fakultät für das geheime Verſprechen der Anerkennung des göttlichen Rechtes des Primates gewonnen. Da brach plötzlich das mühevoll errichtete Gebäude jäh zuſammen. Die Sache ſcheiterte an ihrer inneren Schwierigkeit. Der größte perſönliche Gegner derſelben war, wie Spinola ſich beklagte, Ludwig XIV., der gleichzeitig Innozenz XI. einſchüchterte und den Führer des Proteſtantismus in Deutſchland, den Kurfürſten von Brandenburg, gegen das Friedenswerk aufſtachelte.

Seitdem ſind abermals dritthalb hundert Jahre verfloſſen, und der Pfahl des religiöſen Zwiſtes iſt im Herzen des deutſchen Volkes ſtecken geblieben.

Wie wirkt dieſer wichtige geiſtige Faktor im heutigen Weltkriege? Der Geiſt Ludwig XIV. iſt noch nicht tot. Wie der katholiſche Geſchichtſchreiber Onno Klopp nachgewieſen hat, wäre Ludwigs Idee, Deutſchland zu vernichten, gelungen, wenn nicht Kaiſer Leopold I. deſſen verbrecheriſchen Plan, ſeinem Eroberungskrieg die Maske der Religion vorzulegen, vereitelt hätte. Die Verfaſſer der jüngſten franzöſiſchen Kriegsſchrift wandeln getreu in den Spuren dieſes Königs, der dort noch immer als das glänzendſte Phänomen des galliſchen Volkstums die Geiſter blendet. Sie ſuchen den neutralen Katholiken die Überzeugung beizubringen, daß Deutſchlands Kampf den Proteſtantismus zur Weltherrſchaft bringen wolle, daß deutſcher Geiſt und Proteſtantismus identiſch ſeien. „Ich öffne," ſo läßt ſich Goyau zur Charakteriſtik der deutſchen Kultur vernehmen, „die Bücher der Theologen, der Hiſtoriker, der Publiziſten und Politiker, welche Preußen im Laufe des 19. Jahrhunderts mitten über Deutſchland hingeſtreut hat als ebenſoviele Samenkörner ſeiner ephemeren Größe, und ich finde da auf allen Seiten eine ſyſtematiſche Gleichung zwiſchen Proteſtantismus und Deutſchtum" (33).

Recht gründlich kann Goyau im Buche der deutſchen Geſchichte nicht geblättert haben, wenn er mit obigen Worten ausdrücklich eine Charakteriſtik für das ganze verfloſſene Jahrhundert geben will. Nachdem Goyau in ſeinem fünfbändigem Werke „L'Allemagne religieuse" und in dem vierbändigen Werke „Bismarck et l'Égliſe" eine teilweiſe intime Kenntnis der geiſtigen Bewegungen in der deutſchen Volksſeele dokumentiert, hätte ihm nicht entgehen dürfen, daß in der deutſchen Geſchichtſchreibung des 19. Jahrhunderts die von ihm geſchilderte Richtung durchaus nicht die vorherrſchende, geſchweige denn die alleinherrſchende iſt. Einen ungleich größeren Raum nimmt in ihr die von der Philoſophie Hegels und Schellings beherrſchte Auffaſſung ein. Dieſe gerade in den

letzten Jahrzehnten wieder mächtig auflebende Richtung spricht dem Protestantismus durchaus nicht Alleinberechtigung zu, sondern fordert, man müsse, sich erhebend über die Gegensätze und hinaufsteigend über die historische Erscheinung beider Konfessionen, einen Standpunkt erklimmen, von wo aus man ihr beiderseitiges Leben aus dem gemeinsamen Quell einer höheren Einheit ausfließen sehe. Katholizismus und Protestantismus seien nur die beiden notwendigen Hemisphären, in welchen die christliche Idee sich bewegen müsse und sich ergänze, gleichwie der magnetische Gegensatz zweier Pole sich in eine höhere Einheit auflöse. Der im Katholizismus und Protestantismus verkörperte Gegensatz poetischer und spekulativer, phantastischer und kritischer Naturen herrsche notwendig durch das ganze Reich geistiger Organisation und Bildung, hie und da im Übergewicht der einen und im Extrem, bald wieder in sanfteren Mischungen und Annäherungen. Dem Protestantismus sei die ernste Wissenschaft als Domäne verliehen, dem Katholizismus die heitere Kunst, wie man seit Schelling versichert, der selbst beides in seinem System zu vereinigen glaubte.

Wir sind weit entfernt, diese Auffassung als eine dem Katholizismus gerecht werdende zu erklären. Aber Goyaus Charakteristik, auf welche er seine Schlußfolgerungen baut, fällt damit dahin. Wenn er überhaupt die Kulturkampfzeit, welche er ja aus den Quellen kennt, zum Maßstabe seines Urteils nimmt, so hat dagegen Pater de la Brière im Maiheft 1915 der Jesuitenzeitschrift „Études“ mit Recht erinnert, daß der deutsche Katholizismus durch seinen prachtvollen Widerstand den Kulturkampf glänzend überwunden und nicht mehr hat aufleben lassen.

Ex ore tuo te iudico! Würde der Krieg nicht gar so vergeßlich machen, so hätte Goyau sich erinnern müssen, daß er in seinen eigenen Werken früher das gerade Gegenteil gesagt hatte von dem, was er jetzt sagt. So im vierten Band seines Werkes über Bismarck (222f.), wo er mit gallischer Beredsamkeit ausführt, wie das Reich, das sich zuerst im Kulturkampf mit dem Protestantismus identifizieren wollte, zuletzt den Katholizismus und die Rechte des Papstes mit einer Weitherzigkeit anerkannt habe, an der sich katholische Länder ein Vorbild nehmen könnten.

Aber auch sonst ist in der inneren Verfassung des Protestantismus in Deutschland seit der Kulturkampfzeit eine tiefgreifende Veränderung vorgegangen, welche eine gewaltige Rückwirkung auf das gegenseitige Verhältnis der christlichen Konfessionen im Reiche ausgeübt hat. Ich will hier nicht daran erinnern, daß aus der Mitte der protestantischen Theologie schon vor fast zwei Jahrzehnten die Konstatierung gemacht wurde, daß die protestantischen Kirchenzeitungen und selbst der „Reichsbote“ mit einem katholischen Begriff der Kirche arbeiten, ganz entgegen dem siebten Artikel der Augsburgischen Konfession; daß der Prozeß der Katholisierung des evangelischen Kirchenbegriffs zielsicher und mit elementarer Gewalt sich vollziehe; daß der deutsche Protestantismus in einer Umbildung zu neuen Lebensformen begriffen sei, die in katholischer Richtung vor sich gehe. Ich denke an eine noch tiefere Umbildung. Seit dem Kulturkampf ist in Deutschland jenes große Ereignis

in der protestantischen Theologie zum Durchbruch gekommen, dessen interkonfessionelle Wirkungen bisher noch selten abgewogen wurden: Was bisher unter dem Einfluß des deutschen Idealismus trotz Schleiermacher nur an der Peripherie des deutschen Protestantismus geblieben war, drang nun in sein Lebensmark ein. Die Schule Albrecht Ritschls brachte eine ganz neue Auffassung des Christentums. Ritschl, von seinen Schülern der letzte lutherische Kirchenvater genannt, hat tatsächlich Luthers Glaubenssystem radikal gestürzt, was erst eine Generation nach ihm zu voller Wirkung kam. Er inaugurierte ein modernes Christentum ohne den „Pessimismus der Erbsündenlehre", ohne Gottheit und Sühnetod Christi, ohne Prädestination und Wunder des Heiligen Geistes, deren Wirkung nach Luther der Glaube ist. Damit war der Säkularisationsprozeß der Theologie eingeleitet.

Wir führen dies und alles Folgende nicht in kritischer oder polemischer Absicht an, sondern um zu zeigen, daß die innere Krisis im Protestantismus tatsächlich eine irenische Wirkung in interkonfessioneller Beziehung ausgeübt hat, und zwar eine Wirkung von ungeheurer Tragweite.

Wer die leidenschaftlichen Deklamationen Luthers gegen den angeblichen Pelagianismus der katholischen Kirche kennt, muß staunen, wie in der Schule Ritschls eine ganz entgegengesetzte Bahn eingeschlagen wurde, Schuld und Sünde eingeengt werden auf den kleinen Bezirk der freien menschlichen Willenshandlungen, sogar auf die Gefahr hin, daß, wie Wernle gegenüber Wendt geltend macht, der Gottesgedanke durch die nun auf Gott fallende grauenhafte Masse des objektiv Widergöttlichen, Bösen belastet und der Ernst des Schuldgedankens ganz im Gegensatz zu Luther verringert wird.

Doch das ist nur ein Beispiel. So sehr hatte Luther die Geister in seinen Bann geschlagen, daß jahrhundertelang seine individuelle Auffassung des Christentums die Grundfeste der konfessionellen Polemik bildete. Wer die erbitterten Kämpfe der christlichen Konfessionen auf theologischem Gebiete in den vier Jahrhunderten seit der Kirchenspaltung kennt, wird zugestehen: Von der Schule Ritschls aus kommen gerade jene konfessionellen Hauptprobleme, um die sich der erbittertste Streit gedreht hatte und von denen aus die meiste Erregung ins Leben getragen wurde, einfach in Wegfall.

Das Prinzip des alten Protestantismus war das dogmatische System Luthers, welcher von der Mitte der supernaturalistischen Heilsauffassung ausgehend mit ohne Zweifel gewaltiger Geistesenergie ein Gedankengebäude errichtete, von dem aus die altkirchliche Auffassung bis in die Tiefen des Lebens hinein als dämonisches Widerspiel des Göttlichen sich spiegelte. Der neuere Protestantismus hat dieses Gedankengebäude selbst verlassen und die freie Forschung unter Aufgabe des supernaturalistischen Standpunktes zu seinem Prinzip erkoren. Eine unbegrenzte Verehrung gegenüber der Persönlichkeit Luthers hat er beibehalten. Seine Lehre hat er aufgegeben.

Nimmt man dazu, daß das protestantische Laientum vom Standpunkte der modernen Bildung aus zu dem Verständnisse der subtilen theologischen

Fragestellungen, auf denen Luthers Glaubenssystem ruhte, sich nicht mehr erheben kann, so war es eine natürliche Folge, daß die liberale Theologie, welche tatsächlich der Abfall von der Lehre Luthers ist, die Mehrheit des protestantischen Laientums rasch erobern konnte und daß die Orthodoxie auf wissenschaftlichem und praktischem Gebiete in die Minderheit sich gedrängt sah.

Aber nicht bloß dadurch mußte der Kampf des deutschen Protestantismus gegen die katholische Kirche an Schärfe verlieren, daß sich ersterer nunmehr in seinem eigenen Inneren in einen tiefbohrenden Prinzipien- und Richtungsstreit verwickelt sah, sondern die orthodoxe Richtung wäre nun in bezug auf die grundlegendsten Probleme, die sich um die Gottheit Christi konzentrieren, auf weitere Strecken gemeinsamen Glaubensbodens mit der katholischen Auffassung hingewiesen als mit der liberalen. Muß nun zur wahrheitsgetreuen Vervollständigung des geschichtlichen Bildes zugegeben werden, daß die Orthodoxie in Erinnerung an die alten Gegensätze diese neue Gemeinsamkeit der Interessen weniger betonte als es in der Natur der Sache gelegen wäre, daß sie vielmehr in größerer Vorliebe mit extremen Richtungen wie Arthur Drews und W. v. Schnehen eine Waffenbrüderschaft anzuknüpfen suchte, so hat ohne Zweifel die Emanzipation von der Glaubenslehre Luthers die herrschende liberale Richtung dazu geführt, auf dogmatischem und historischem Gebiete eine Menge von Vorurteilen gegen die katholische Kirche aufzugeben, die ihrer Natur nach mit dem spekulativen System Luthers stehen und fallen. Und jeder Kundige weiß, daß gerade auf diesem Gebiete jahrhundertelang die Brunnenstuben des konfessionellen Hasses gelegen waren.

Aus dieser Sachlage ergab sich eine völlig veränderte Schätzung des Katholizismus. Der nämliche Standpunkt, den die Geschichtsphilosophie von Hegel und Schelling aus erreicht hatte, daß die Konfessionen in ihrer patriotischen und humanitären Aufgabe einander notwendig ergänzen, wird in dieser neuen Phase der protestantischen Theologie, welche sich an Luthers spekulatives System nicht mehr gebunden fühlt, von theologischen und allgemein wissenschaftlichen Ausgangspunkten her gewonnen. Was hätte auch z. B. die jüngere protestantische Theologenschule, welche sich mit solchem Feuereifer auf die religionsgeschichtliche Forschung stürzte, mit der lutherischen Urstands- und Rechtfertigungslehre anfangen können? Nach dieser Lehre ist die Vernunft durch die Erbsünde getötet oder nach Luthers Ausdruck wie Lots Frau in eine Salzsäule verwandelt. Das Heidentum erscheint von diesem dogmatischen Standpunkte aus als totes Meer von Sünde und Laster. Und die moderne Religionsgeschichte will doch das Beste und Edelste am Christentum als Blüte des heidnischen Geistes erweisen! Ein so weites Forschungsfeld war durch die Schranken des altreformatorischen Erbsündebegriffs verschlossen, während die katholische Auffassung zwar die Thesis weit von sich weist, als sei das Christentum nur ein Stück natürlicher Entwicklungsgeschichte, aber anderseits die Strahlen des Logos auch in der Nacht des Heidentums anerkennt und deshalb schon in der Urzeit des Christentums Fühlung mit dem Edelsten in der vorchristlichen Kultur gesucht und gefunden hat. Kein Kundiger wird aber leugnen, daß historisch die ganze Reformation

des 16. Jahrhunderts losgelöſt von Luthers Rechtfertigungslehre, dem geiſtigen Fundamente der ganzen Bewegung, einfach nicht zu denken wäre. Luthers Gedanke war wie ſelten bei einer andern geiſtigen Bewegung der Menſchheit jahrhundertelang die innerſte Signatur des auf alle Lebensgebiete übergreifenden konfeſſionellen Kampfes. Fiel dieſer Gedanke, dann fiel an unzähligen Punkten der Kontroverſe die ſchärfſte Spitze ab. Dieſes Ereignis haben wir im letzten Menſchenalter erlebt.

Um einen kurzen Überblick zu geben, wie die veränderte dogmatiſche Auffaſſung des Proteſtantismus auf allen Linien des Glaubens- und Kulturlebens eine günſtigere Schätzung des Katholizismus zur Folge haben mußte, möchte ich auf verſchiedene Äußerungen Harnacks hinweiſen, welche der Zeitlage nach über das letzte Vierteljahrhundert ſich erſtrecken und als charakteriſtiſch und ſymptomatiſch ſchon um deſſentwillen gelten müſſen, weil dieſer Gelehrte, weit über das Gebiet der Theologie hinaus der einflußreichſte aller lebenden proteſtantiſchen Theologen, durchaus nicht Ireniker um jeden Preis ſein will, ſondern auch mit Ausſtellungen am Katholizismus nicht ſparſam iſt.

Schon im Januar 1891 ſtellte Harnack im „Bunde evangeliſcher Studierender“ zu Berlin die ſeit Beginn der Reformation im ganzen Umfange der proteſtantiſchen Literatur unerhörte Frage: „Was wir von der römiſchen Kirche lernen ſollen,“ und antwortet u. a.: „Ein drittes, was wir von der römiſchen Kirche lernen können, iſt der Gedanke der Katholizität, der Zug nach einer allgemeinen und wirkſamen Verbrüderung der Menſchen durch das Evangelium, das Streben nach Verwirklichung des Gedankens Jeſu Chriſti: Ein Hirt und Eine Herde! Ich glaube es ausſprechen zu dürfen: Der ernſte Katholik empfindet den Segen einer großen chriſtlichen Gemeinſchaft lebendiger, die Spaltung der Chriſtenheit ſchmerzlicher, die Aufgabe, die allen Gläubigen geſetzt iſt, gewiſſenhafter als wir. Bei uns iſt das Bewußtſein um dieſe Aufgabe, alle Menſchen innerlich als Kinder Gottes und Brüder Jeſu Chriſti zu verbinden, in der Regel nur ſchwach entwickelt . . . Der große Gedanke der allgemeinen durch das Chriſtentum herbeizuführenden Einheit der Völker wird durch andere Ideale nicht erſetzt. Wir freuen uns, wenn in dieſer Welt der materiellen Intereſſen ein edler Patriotismus gepflegt wird. Aber wie armſelig iſt doch der Menſch, der im Patriotismus ſein höchſtes Ideal erkennt oder im Staate die Zuſammenfaſſung aller Güter verehrt! Welch ein Rückfall, nachdem wir in der Welt Jeſus Chriſtus erlebt haben! Wir ſollen daher mit aller Kraft die chriſtliche Einheit der Menſchheit erſtreben, in unſeren kleinen Kreiſen aufgeſchloſſen und weitherzig ſein, um fähig zu werden, daran zu glauben, daß die brüderliche Einheit der Menſchheit kein Traum der Träumer iſt, ſondern ein vom Evangelium unabtrennbares Ziel!“ [1])

Aber auch vom inneren Leben der katholiſchen Kirche hat nach Harnack der Proteſtantismus viel zu lernen. Und da ſtoßen wir auf Zugeſtändniſſe, welche in der früheren proteſtantiſchen Polemik glatt unmöglich geweſen wären. Harnack beklagt es, daß der Proteſtantismus

[1]) Reden und Aufſätze II (Gießen 1904) 249.

das Lebenselement der Religion, die Anbetung, zurückgedrängt habe und daß der öffentliche evangelische Gottesdienst doktrinär geworden sei: „Wir können hier von der katholischen Kirche viel lernen. Sie fordert energischer und vielfältiger zur Anbetung auf als wir, innerhalb und außerhalb des Gottesdienstes. Ich vermag keine Ratschläge zu geben, wie wir es machen sollen. Aber ich sehe deutlich, was fehlt. An der ältesten Kirche können wir uns ein Muster nehmen". (S. 254).

Ja Harnack schreckt nicht davor zurück, es zu beklagen, daß der Protestantismus im Kampfe gegen die Messe die Idee des Opfers, die doch eine neutestamentliche sei, vollständig verworfen habe. „Das ist ein ungeheurer Umschwung in der Religionsgeschichte. Denn noch hat es keine Religion gegeben, in der nicht die Opferidee das Leben der Religion beherrschte . . . Das Wort ‚Opfer' hat fast einen so schlimmen Klang bei uns erhalten wie das Wort ‚Tugend'. In beiden Fällen haben große religionsgeschichtliche Umwälzungen die Quieszierung dieser Begriffe veranlaßt. Aber um unser geistiges und inneres Leben gesund zu erhalten, welches mit den geringsten Mitteln gebaut ist, können wir diese Schemate nicht entbehren". (S. 255).

Ferner erklärt Harnack die Ersetzung der Beicht durch ein allgemeines Schuldbekenntnis für eine seltsame und traurige Verwechslung. Man solle es auch den Erwachsenen, obwohl die obligatorische Ohrenbeicht zu verwerfen sei, einprägen, welch ein Mittel für die Gesundheit der Seele und welch ein Mittel für die geistige Gemeinschaft sie damit preisgäben, daß ein jeder seine eigene Last trägt und darauf verzichtet, sich auszusprechen. „Können wir hier nicht von der katholischen Kirche lernen, und ist es nicht sträfliche Torheit, der wurmstichigen Früchte wegen den ganzen Baum der Beicht auszurotten?" (S. 257).

Die Reformation, so bemerkt Harnack ferner, hat das Mönchtum abgetan und damit vielen Jammer „gezwungener Religion" beseitigt: „Aber lag nicht eine Wahrheit in dem Mönchtum? Niemand wird diese Frage verneinen, der die Institution unserer Diakonissen schätzt. Aber was uns erst in diesem Jahrhundert, nicht ohne Widerspruch, in bezug auf die Diakonissen aufgegangen ist, ist uns in bezug auf Diakonen, oder wie man es nennen mag, noch nicht oder nur in bescheidener Weise klar geworden. Und doch ist es mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß wir in den sozialen und kirchlichen Nöten der Gegenwart Gemeinschaften brauchen, erfüllt von dem Geiste, wie ihn die rechtschaffenen und lauteren Mönche besessen haben und noch besitzen . . . Doch ich darf diesen Punkt nicht weiter ausführen. Sie würden meine pia desideria vielleicht allzu kühn finden. Aber ich weiß, daß ich nicht der einzige bin, der sie hegt, daß sie vielmehr jeder teilen muß, der nicht den Protestantismus zur Konfession des latenten Christentums fortzuentwickeln den Mut hat, und ich weiß auch, daß die Geschichte der christlichen Kirche, wie sie sich im Mönchtum darstellt, nicht nur die Geschichte eines großen Irrtums ist". (S. 259).

Harnack fügt die Mahnung zur Toleranz an, da es gelte, die Katholiken nicht niederzuschlagen, sondern zu gewinnen. „Mag uns die römische Kirche wie immer begegnen, solange sie nicht eingreift in die Sphäre des

Rechts, das wir zu schützen haben, soll sie unserer Achtung und ihre Glieder unserer Liebe sicher sein. Wir können doch unsere eigene Geschichte nicht verleugnen oder ummachen. Die Geschichte der katholischen Kirche aber bis zum 16. Jahrhundert ist unsere Geschichte, und es steht uns übel an, nützt auch nichts, die Zurückgebliebenen zu schelten".[1])

In seinen Vorlesungen über das „Wesen des Christentums" (1899/1900) fragt Harnack: Was hat die römisch-katholische Kirche geleistet? und gesteht ihr ungeheure Verdienste zu. Sie hat die romanisch-germanischen Völker erzogen und ihnen die Kultur gebracht. Sie hat sich auch in den letzten Jahrhunderten der politischen Bewegung vollkommen gewachsen gezeigt (Harnack fügt hier bei: „Wir in Deutschland spüren das hinreichend!"). Sie nimmt noch immer an der geistigen Bewegung einen bedeutenden Anteil. Sie hat in Westeuropa den Gedanken der Selbständigkeit der Religion gegenüber der Staatsomnipotenz auf geistigem Gebiet aufrecht erhalten.[2])

Noch weit wichtiger ist aber ein anderes Zugeständnis Harnacks. So schief und einseitig seine Charakteristik der römischen Kirche als Erbin des römischen Rechtsstaates ist, so zutreffend ist das andere Kriterium, das er ihr zuerkennt: daß sie durch Augustins Geist charakterisiert sei. Harnack feiert dabei Augustin als den gewaltigen religiösen Genius, der den geistigen Gott empfunden hat als den Fels und das Ziel seines Lebens, der nach ihm dürstet und außer ihm nichts begehrt, der mit seiner Auffassung von Sünde und Gnade die Seelen von Millionen so sicher zu treffen wußte, daß seit 1500 Jahren immer wieder erlebt wird, was er erlebt hat. Und Harnack fügt bei: „Bis auf den heutigen Tag ist im Katholizismus die innere, lebendige Frömmigkeit und ihre Aussprache ganz wesentlich augustinisch." (S. 161).

Das Zugeständnis wird um so wertvoller, als Harnack nicht versäumt zu konstatieren, daß Augustins Frömmigkeit und Theologie eine „Wiedererweckung" der paulinischen Lehre von Sünde und Gnade, Schuld und Rechtfertigung, Prädestination und Freiheit ist. Hatte die protestantische Polemik bisher vom lutherischen Kirchenbegriff aus den Katholizismus als antipaulinisch bekämpft, so wird ein wesentlich apostolisches Element in ihrer Grundverfassung ihr hier nachdrücklich zugesprochen. Das Tridentinische Konzil, das mit Recht ein Reformkonzil in mancher Hinsicht genannt zu werden verdiene, habe viel tiefer und innerlicher als die Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts die Lehre von Sünde und Gnade formuliert. Darin zeige sich das Fortwirken des Augustinus, an dem sich alle großen Katholiken bildeten, die immer wieder neues Leben in der abendländischen Kirche entzündeten (S. 162).

Endlich hat Harnack in der berühmten Kaisergeburtstagsrede 1907 zum Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus in Deutschland erneut Stellung genommen und manche wertvolle Ergänzung seiner früheren Ausführungen geboten. Abermals erklärt er es als unveräußerliches Element der christlichen Religion, daß sie Einheit

[1]) Die Christliche Welt 1891, Nr. 18.
[2]) 3. Aufl. 153 f.

unter ihren Bekennern fordert und stiften will. Die theologische Wissenschaft aber erkenne nur zu gut, daß nicht wenige Ursachen, die zu der Kirchenspaltung geführt haben, in geschichtlichen Umständen begründet waren, die nicht mehr bestehen.[1])

Besonders energisch wendet Harnack sich gegen den modernen Vorschlag, Religion und Kirche und namentlich den Katholizismus aus dem öffentlichen Leben überhaupt auszuschalten; dadurch würden dann die Konfessionen in ihrer Isolierung immer kümmerlicher und gegenüber der fortschreitenden Entwicklung des Lebens immer rückständiger werden, und so werde der Zeitpunkt von selbst kommen, wo die Nation sie als etwas Überlebtes ausstoßen werde. Dem hält Harnack gegenüber: Jedes Lebendige muß unter die günstigsten Bedingungen gestellt, muß vom Licht der Sonne bestrahlt werden. Bei uns in Deutschland ist die christliche Religion in die Tiefen unseres inneren und nationalen Lebens verankert, mit unserem höheren Dasein unauflöslich verbunden, und keine Macht vermag sie zu beseitigen. Wir können hier nicht den Weg der romanischen Völker in der Religionspolitik gehen. Wir müssen die religiösen Lebensäußerungen der Nation — einerlei, welcher Konfession sie angehören — in inniger Verbindung mit allen geistigen und nationalen Funktionen halten und fördern. Nicht eine Verschmelzung der beiderseitigen Dogmensysteme und Verfassungen hält Harnack für möglich. Aber auch nicht bloße Toleranz hält er für genügend, sondern innere Anerkennung, und Toleranz sei hier ein hochmütiges und intolerantes Wort (S. 233).

Harnack gesteht hier zu, daß gerade in dem Punkte, an welchem die Kirchenspaltung einsetzte, nämlich in der Frage der Rechtfertigung aus dem Glauben allein, die spitzen Formulierungen der alten Kampfesparolen der modernen Gefühls- und Erkenntnisweise fremd geworden seien. Kein evangelischer Christ, so meint er, würde heute den Satz beanstanden, daß nur der Glaube einen Wert hat, der sich in der Liebe bewährt. Der heutige Streit um Schrift und Tradition habe nicht nur seine Schärfe, sondern wesentlich auch seinen Sinn verloren, weil schon seit Lessing protestantische Gelehrte eingesehen haben, daß die Sammlung und Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften selbst ein Teil der Tradition ist. Die Anwesenheit Petri in Rom gelte heute als eine gut bezeugte Tatsache (S. 245). Was Harnack hier wie überall als angebliche Veränderung auch in der katholischen Auffassung anfügt, ist eine solche nicht, sondern, wie sich im einzelnen leicht nachweisen ließe, ein Erbstück der katholischen Lehre, wo es sich nicht um ein Mißverständnis oder um unwesentliche Nebensachen handelt.

Harnack irrt nur darin, daß er meint, die geschichtliche Aufklärung habe diese Abmilderung in der protestantischen Beurteilung der katholischen Lehre bewirkt. Alle jene erbitterten Vorwürfe hingen mit der lutherischen Auffassung von der Heilsvermittlung zusammen, die wie ein eisernes Netz auf alle Verhältnisse des Lebens sich legte. Fiel diese Auffassung weg, dann waren alle jene Vorwürfe gegenstandslos.

[1]) Die zitierte Rede Harnacks erschien 1907 in Berlin bei Stilke. Vgl. Aus Wissenschaft und Leben I (Gießen 1911) 229.

Es kann hier nicht versucht werden, einen Überblick darüber zu geben, wie Harnacks Darlegungen als typisch für die eingetretenen Verschiebungen der konfessionellen Polemik sich erwiesen haben. Harnack selbst konstatiert, daß noch vor einem Menschenalter die protestantische Wissenschaft von katholischen Arbeiten keine Notiz genommen habe. Der Grund war nicht der, daß es an letzteren gemangelt habe, wie Harnack meint; das wird z. B. von den Zeiten eines Möhler, Hefele und Döllinger niemand im Ernste behaupten. Wer in der Tat heute die vielfach wohlwollende Schätzung der katholischen Literatur in protestantischen Wissenschaftsorganen beobachtet, muß überrascht sein über die Abmilderung der konfessionellen Polemik. Und auch sonst hat die neue Situation ihre befreiende Wirkung nicht verfehlt. Wer hätte es vor einem halben Jahrhundert, als die Tübinger Kritik die ganze Heilige Schrift in ein Trümmerfeld verwandelt hatte, für möglich gehalten, daß heute auch die liberale Theologie fast auf allen Linien zur traditionellen, d. h. katholischen Anschauung über die Entstehungszeit des Neuen Testamentes zurückgekehrt ist? Ja, wer hätte es vor einem Menschenalter nach den jahrhundertelangen konfessionellen Kämpfen für möglich gehalten, daß heute protestantische Theologen wie Heitmüller unumwunden zugestehen, bei Paulus und im Neuen Testamente finde sich nicht die lutherische symbolische Auffassung der Sakramente, sondern klipp und klar die Lehre der katholischen Kirche von der Wirkung der Sakramente ex opere operato?

Diese Veränderung der theologischen Situation war es ohne Zweifel, welche in den letzten Jahrzehnten eine unbefangenere Schätzung des Katholizismus auf allen Gebieten zur Folge hatte. Die Blütezeit der katholischen Kirche, das christliche Mittelalter, war, durch Luthers Bannstrahl getroffen, wie eine durch Lava verschüttete Landschaft verborgen gelegen. Wie vieles hat sich da seit 40 Jahren geändert! Nun sind es protestantische Theologen, welche davor warnen, jene Zeit die finstere zu nennen, wo die reine Arbeit des Gedankens unberührt von den Interessen des praktischen Lebens ihre Blütezeit feierte. War der Hinweis des Leibniz auf die Goldkörner, die in der Scholastik noch ihrer Hebung harren, 200 Jahre unbeachtet geblieben, so ruft nun der Theologe R. Seeberg die Akademien auf, die mittelalterliche Philosophie auszugraben, welche des „Interessanten, Neuen und Lehrreichen weit mehr enthält, als man unter dem Drucke alter fader Vorurteile auch nur ahnt". Derselbe Theologe gesteht, daß Thomas an der Spitze des philosophischen Fortschritts marschierte[1]), und nicht bloß ein R. v. Ihering hat seine wertvollsten rechtsphilosophischen Gedanken an ihn angeknüpft, sondern auch Philosophen und Psychologen folgen diesem Beispiele immer mehr; R. Eucken spendet ihm warme Sympathie, einem Thomas, dem 400 Jahre lang in lutherischen Kreisen niemals ein Wörtlein des Lobes erklungen war und auch nicht erklingen konnte, solange das System Luthers, das reinste Widerspiel des thomistischen Gedankens, in der Herrschaft war. Nimmt man dazu die in den letzten Jahren hervorgetretene Erscheinung, daß

[1]) Dogmengeschichte III (Leipzig 1913) VIII 318, 341.

in protestantischen Kreisen ein Hauptzweig der mittelalterlichen Literatur, die *Mystik*, ein liebevolles Verständnis findet; daß die Tiefen katholischen Lebens in dieser einzigartigen Schriftgattung einen mächtigen Reiz auf protestantische Gemüter üben; daß Gestalten wie Franziskus von Assisi, einer der Eckſteine des katholischen *Ordensideals*, in der protestantischen Literatur mit verklärendem Glanze umwoben werden; daß die *Hagiographie* zu einer ausgezeichneten Stellung in der Geschichtswissenschaft emporgestiegen ist: so kann niemand leugnen, *daß in dem Verhältnisse der Konfessionen in Deutschland eine ganz neue Zeit erschienen ist gegenüber den vergangenen Jahrhunderten*, wo alle Brücken gegenseitigen geistigen Verständnisses abgebrochen waren.

Wer glauben wollte, daß all das keine *Minderung der konfessionellen Gegensätze* zur Folge haben werde, würde von dem Zusammenhang solcher religiösen Zentralprobleme mit den praktischen Fragen des Lebens urteilen wie der Blinde von den Farben. Daraus folgt die Falschheit der Grundthese des französischen Kriegsbuches, daß der heutige Protestantismus noch mit dem nämlichen Prestige der Alleinberechtigung auf deutsche Kultur auftreten würde wie in der Kulturkampfzeit nach 1870. Hat doch im Gegenteil jüngst Prof. Dunkmann in Greifswald in der „Neuen. Kirchl. Zeitschrift" geschrieben: „*Hüten wir uns, uns als allein bestellte Wächter der deutschen Frömmigkeit aufzuspielen*, wobei wir römische Frömmigkeit verächtlich als undeutsch brandmarken. Das ist sehr oft geschehen und hat furchtbar erbittert. Es kann auch keine Rede mehr davon sein, daß die siegreichen Zentralmächte siegreich durch den protestantischen Geist geworden seien. Man mochte das noch nach dem deutsch-französischen Kriege behaupten und Glauben damit finden. Nach dem gegenwärtigen Kriege wird man das unmöglich sagen können."[1]) Und die ganz gleiche Parole wird vom äußersten linken Flügel der protestantischen Theologie ausgegeben. Pastor Traub schreibt: „Die Macht der römisch-katholischen Kirche wird steigen . . . Unsere katholischen Mitbürger haben ihre vaterländische Pflicht getan und sie mit demselben Eifer und derselben Treue erfüllt wie wir. Die deutschen Katholiken selbst können die Zeit dieser nationalen Erhebung nie vergessen. Wir werden darum künftig keinen Kampf in dem Sinn führen, daß wir die Existenzberechtigung und Selbständigkeit der katholischen Kirche bestreiten."[2])

Darin freilich können wir Dunkmann nicht beistimmen, daß der gegenwärtige Krieg den konfessionellen Zwist in Deutschland so beenden wird wie die Revolution Europas seit Napoleon oder besser gesagt seit Ludwig XIV. Derjenige würde beiden Konfessionen unrecht tun, welcher glauben wollte, daß sie sich je auf einem unklaren, charakterlosen Vermittlungsboden treffen könnten, als wären es keine tiefgreifenden religiösen Lebensinteressen gewesen, um die sie Jahrhunderte auf Leben und Tod gekämpft haben. Nur unter der Herrschaft eines religiösen Indifferentismus, wie er die schrecklichste Folge des Krieges wäre, könnte das möglich werden. *Der dogmatische Gegensatz zwischen den beiden*

[1]) Neue kirchliche Zeitschrift 26 (1915) 2.

[2]) Vgl. Köln. Volksztg. 1915 Nr. 259.

Konfessionen hat sich trotz der geschilderten Entwicklung nicht verringert, sondern unendlich erweitert. Die katholische Kirche kann sich von ihrem Grundprinzip aus niemals zu dem Standpunkt bekennen, daß sie nur Teile der Wahrheit besitze und nicht die ganze Fülle derselben. Und Harnack hat es offen ausgesprochen, daß der heutige Protestantismus niemals mehr zu dem Zugeständnis Melanchthons zurückkehren könne, das Papsttum auch nur nach menschlichem Recht anzuerkennen. Damit fällt die Möglichkeit einer inneren Einigung für den Katholiken, der in der Kirche den Grundstein und die allein sichere Bürgschaft der vollen christlichen Lehre verehrt. Gerade die heutige Krisis des Protestantismus verbietet dem Katholiken, von seinem Standpunkt abzugehen. Die Reformation hatte an Stelle der Autorität der Kirche jene von Luther gesetzt, der von einer Forschungsfreiheit gegenüber seiner Auffassung des Christentums auch nirgends die leiseste Ahnung durchblicken läßt. Der moderne liberale Protestantismus wollte, wenn schon von einer persönlichen Autorität die Rede sein sollte, diese lieber in Jesus als in Luther finden. An diesem Punkt setzte die seit Hegel fortwirkende Mythentheorie ein, welche behauptete, nicht ein Mensch Jesus, sondern nur der Christusmythus, das geistige Werk von Millionen, könne der Eckstein der Religion sein. Als letzte Phase kam der moderne Sozialismus und verkündete seit Kalthoff, eine Periode der Menschheitsgeschichte, der Christusmythus, könne unmöglich einen Vorzug vor anderen haben, zumal dieser Mythus einer trüben Epoche menschlicher Geschichte entstamme. Diese ganze Argumentation, deren einzelne Glieder von selbst einleuchten, hat Kalthoff dahin zusammengefaßt: „Wenn Christus existiert hat, dann hat er nicht die protestantische, sondern die katholische Kirche gestiftet. Denn es kann nicht ein katholischer Christus ins Grab gelegt und ein protestantischer auferstanden sein.“ [1])

Wir führen auch diese Dinge nicht in polemischer Absicht an, sondern um zu zeigen, warum gerade heutzutage die Hoffnung auf eine innere dogmatische Einigung der Konfessionen für absehbare Zeit völlig geschwunden ist. Niemals war die Unversöhnlichkeit der Prinzipien so klar herausgestellt. Der Protestantismus sieht in seiner überwältigenden Mehrheit heute das Heil des Christentums im Entwicklungsgedanken. Der Katholizismus aber steht noch auf dem Standpunkt, den vor 80 Jahren in klassischer Weise Möhler ausgesprochen hat und den auch der Gegner jedenfalls als logisch großartig anerkennt, daß die geringste Änderung in der kirchlichen Lehre das tiefste Fundament des Christentums erschüttert, daß jede solche Veränderung den Keim zur Verwandlung des geschichtlichen Christus in einen mythischen in sich schließt, daß das Wunder im Christentum entweder immer in Sakramenten und Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist fortdauert oder auch von der Quelle des Christentums, von Christus selbst, auszuschließen ist. Diese Worte Möhlers nehmen sich aus wie eine wunderbare Intuition, in welcher er den Verlauf der theologischen Entwicklung im letzten Jahrhundert antizipiert. Angesichts dieser Entwicklung bewundern heute auch Philosophen wie Verweyen, welcher von den innersten Wurzeln der Erkennt-

[1]) Christusproblem (Leipzig 1903) 25 f.

niskritik aus Gegner des katholiſchen Glaubensſyſtems iſt, die großartige Konſequenz in der katholiſchen Faſſung des Glaubensproblems von Juſtin bis Pius X.[1])

Iſt ſomit die Ausſicht auf eine dogmatiſche Einigung der Konfeſſionen heute mehr denn je geſchwunden, ſo iſt es doch unbeſtreitbare Tatſache, daß in Deutſchland heute mehr denn je die beiden Bekenntniſſe auf die gemeinſame Verteidigung chriſtlicher Grundwahrheiten hingewieſen ſind, hinter welchen alle anderen noch ſo radikalen Differenzen zurücktreten müſſen. Der deutſche Proteſtantismus, ſeit Kant im Bunde mit dem deutſchen Idealismus, iſt durch die Entwicklung des letzteren an dem Punkte angelangt, dieſes Bündnis aufgeben zu müſſen. Haben noch Paulſen und Kaftan in Kant den Philoſophen des Proteſtantismus gefeiert, ſo iſt hierin, namentlich ſeitdem Vaihinger die Als-Ob-Theorie als der Kantſchen Weisheit Schluß und Siegel herausgeſtellt hat, ein merklicher Umſchwung eingetreten. Mit Hugo Bund muß doch die ganze proteſtantiſche Welt dagegen proteſtieren, daß es als der Ausdruck ihrer Überzeugung gelte, die heiligſten Güter des menſchlichen Herzens, die Vorſtellungen von Gott und Unſterblichkeit, von Verantwortung und Gericht ſeien nur leere Fiktionen ohne realen Gehalt, nur perſpektiviſtiſche Schätzungen, wie Nietzſche es ausdrückte, und das Verhalten des Menſchen ſei im Leben und Sterben auf ein bewußtes Syſtem von Lügen aufgebaut, wie E. v. Hartmann dem theologiſchen Neukantianismus entgegenhielt. Arthur Drews hat mit unwiderſtehlicher Logik die Unperſönlichkeit Gottes als das letzte Ziel des philoſophiſchen Idealismus ſeit Kant bezeichnet, und hat die proteſtantiſche Theologie mit Schleiermacher ein halbes Jahrhundert geglaubt, ein freundliches Bündnis mit dem Pantheismus eingehen zu können, ſo iſt dieſer Glaube gründlich zerſtört, ſeitdem durch die moniſtiſche Propaganda die praktiſchen Konſequenzen auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens gezogen werden. Die heutigen Hauptvertreter des wiſſenſchaftlichen Proteſtantismus wie Harnack und Troeltſch ſtellen die Perſönlichkeit Gottes als Herzſtück des Evangeliums wieder kräftig in den Vordergrund. Da das Freidenkertum in erſter Linie gegen den Proteſtantismus ſeine Angriffe richtet und aus deſſen Reihen ſeine Neurekrutierung betreibt, ſo eröffnet ſich gerade auf dem Schauplatz des heftigſten modernen Geiſterkampfes ein gemeinſames Arbeitsgebiet für beide Konfeſſionen, auf dem die letzteren zuſammengehen können und müſſen. Iſt dieſes gemeinſame Arbeitsgebiet auch ein ganz kleines, ſo begreift es doch die Grundlagen von allem in ſich, und die getrennten Konfeſſionen werden gut tun, nicht über die innere Ausſchmückung des Hauſes zu ſtreiten, wenn dieſes ſelbſt in Brand geſteckt werden will.

Auf wiſſenſchaftlichem Gebiet haben wir uns trotz Verſchärfung des prinzipiellen Gegenſatzes, den wir nicht mehr wie unſere Väter mit den Waffen des Bürgerkrieges auszutragen geneigt ſind, einander genähert. Der Proteſtantismus iſt auf wiſſenſchaftlichem Gebiet gegen uns weitherziger geworden, und niemand wird leugnen, daß wir Katholiken gewiß alles neidlos anerkennen, was Proteſtanten auf rein wiſſenſchaftlichem, von der konfeſſionellen Polemik fernem Gebiete leiſten.

[1]) Philoſophie und Theologie im Mittelalter (Bonn 1911) 133f.

Was das ſtaatsrechtliche Gebiet anlangt, ſo ſind auch hier ſeit dem Kulturkampf, deſſen Wunden zwar vernarbt, aber nicht vergeſſen ſind, Umwälzungen in den innerpolitiſchen Verhältniſſen des Deutſchen Reiches eingetreten, welche ein Zurücktreten des konfeſſionellen Intereſſenſtreites hinter allgemein chriſtlichen Geſichtspunkten naturnotwendig zur Folge haben müſſen. In der Zwiſchenzeit liegt das Anſchwellen der ſozialdemokratiſchen Flutwelle, ein Ereignis, welches gerade in den letzten Jahren nicht bloß die Frage der Maſſenaustritte aus den proteſtantiſchen Landeskirchen, ſondern einen unerhörten religiöſen Terrorismus zur Folge hatte. Gerade aus proteſtantiſchen Kreiſen iſt kurz vor dem Kriege der Notſchrei erklungen, daß chriſtliche Arbeiter ſich zur Nachtzeit zum Traualtar ſtehlen mußten, und daß ſolchen, welche die Kirche beſuchten, aus Rache die Maſchinen verdorben wurden. Der deutſche Proteſtantismus hat im letzten Vierteljahrhundert ein Gebiet betreten, welches ihm früher fremd war und welches ihn notwendig in engere Fühlung mit dem Katholizismus bringen muß, das der ſozialen Frage, auf dem der Katholizismus längſt vorgearbeitet hatte. Jene Organiſation, in welcher dieſe Beſtrebungen zumeiſt ſich konzentrieren, der evangeliſch-ſoziale Kongreß, feierte im letzten Jahre ſein 25jähriges Jubiläum; bei dieſer Gelegenheit hat der Präſident Baumgarten-Kiel es anerkannt, daß die katholiſche Kirche für ſoziale Organiſation die größten und unvergeßlichſten Vorbilder geſchaffen hat. Nicht als ob in dieſem Kongreſſe eine feſte Klarheit und Beſtimmtheit der tiefſten Lebensanſchauungen ſich gebildet hätte, welche eine innere Annäherung an den Katholizismus bedeuten würde. Im Gegenteil iſt die innere Gegenſätzlichkeit in dieſer Vereinigung oftmals mit derart eruptiver Gewalt an die Oberfläche hervorgebrochen, daß man in ihren eigenen Reihen die Befürchtung nicht unterdrücken konnte, dieſer Kongreß von modernen Chriſten, von Intellektuellen, von modernen proteſtantiſchen Individualiſten könne nicht einmal in ſich ſelbſt eine Übereinſtimmung finden in bezug auf das, was chriſtliches Ethos, was allgemeine chriſtliche Forderung iſt, geſchweige denn in Beziehung darauf, wie dieſe allgemeinen chriſtlichen Forderungen durchgeſetzt werden können gegenüber der Wirklichkeit des ſozialen und wirtſchaftlichen Lebens. Allein auf praktiſchem Gebiete gibt es hier doch eine Menge der wichtigſten und grundlegendſten Fragen, wo die ſittliche Forderung des Evangeliums ſo einfach und unzweideutig iſt, daß ſie alle, welche noch mit dem allergeringſten Recht den Chriſtennamen tragen, zuſammenführen muß. Wer wollte leugnen, daß es dem Zuſammenarbeiten der chriſtlichen Konfeſſionen in Deutſchland zu danken iſt, wenn der Vorkämpfer der engliſchen Sozialreform, Schatzſekretär Lloyd George, kurz vor Kriegsausbruch dem deutſchen Volke den Dank der ziviliſierten Welt ausſprechen konnte für deſſen Vorangehen in den Verſicherungs- und Schutzgeſetzen, welche die Exiſtenz der unteren Schichten erſt auf eine menſchenwürdige Höhe gehoben haben? Die Grundidee der Geſamtverpflichtung des Staates gegenüber ſeinen im wirtſchaftlichen Kampf benachteiligten Gliedern iſt ein ſpezifiſch chriſtlicher Gedanke, welcher ſowohl der modernen Nationalökonomie, die den Gewinn als oberſten Leitſtern auf den Altar der Wiſſenſchaft erhoben hat, als auch der modernen Naturwiſſenſchaft, welche

eine ausgleichende Gerechtigkeit für das größte Verbrechen am Aufſtieg des Lebens erklärt, ſchnurſtracks zuwiderläuft. Ein weiteres wichtiges Gebiet, wo ein ſtaatsrechtliches Zuſammenarbeiten der chriſtlichen Konfeſſionen zur unvermeidlichen Notwendigkeit geworden iſt, bildet die nationale Jugenderziehung. Zwei Ereigniſſe der letzten Jahre gehören zu den wichtigſten innerpolitiſchen Bewegungen ſeit langer Zeit: 1. das rieſenhafte Anſchwellen der ſozialdemokratiſchen Jugendbewegung, 2. der Radikalismus, welcher von freidenkeriſcher Seite in die Jugendbewegung hineingetragen wird. Wir ſind weit entfernt, etwa in interkonfeſſionellen Jugendvereinen das Heil des Vaterlandes zu ſehen. Aber der Ernſt der Zeit hat ein friedliches Nebeneinanderwirken aller auf vaterländiſcher und chriſtlicher Grundlage wirkenden Jugendorganiſationen angebahnt. Gerade der preußiſche Staat hat bisher die konfeſſionelle Schule geſchützt.

Ein Zuſammengehen der chriſtlichen Konfeſſionen auf ſtaatsrechtlich-ſozialem Gebiet iſt ſodann, wenn der ſittliche Geiſt des Evangeliums Fundament und Richtlinie unſerer Kulturentwicklung bleiben ſoll, in keinem anderen Punkte ſo unentbehrlich als da, wo die Grundpfeiler des Staatsweſens einſetzen, in ſexuellen und Ehefragen. Jeder ernſte Beobachter mußte gerade in den letzten Jahren wahrnehmen, wie dieſe Fragen in einer bisher unerhörten, für die Geſundheit der Nation nicht unbedenklichen Weiſe ſich in den Vordergrund gedrängt haben und faſt wie ein Charakteriſtikum unſerer Epoche erſcheinen. Wenn der evangeliſch-ſoziale Kongreß mit erfreulicher Deutlichkeit darauf hingewieſen hat, daß hier die Grundpfeiler unſerer Geſittung in Frage ſtehen, daß es keinen Mittelweg zwiſchen Ehe und freier Liebe geben könne, daß jeder andere Weg unter Schwulſt und Roſen verborgen ſei, daß die Loſung aller Chriſten ſein müſſe, Durchführung der Monogamie und Durchſetzung dieſes fundamentalen Gutes in allen Kreiſen, daß wir alles daranſetzen müſſen, um dieſes Gut, ſtatt es immer weiter aus der Geſellſchaft zurückzuziehen, immer tiefer in dieſelbe hineinzubauen, ſo wird man in dieſem ſtaatsrechtlich noch keineswegs gelöſten Problem am Katholizismus den aufrichtigſten und grundſätzlich unerſchütterlichſten Bundesgenoſſen gegen den Umſturz finden.

Dasſelbe kann man ſagen hinſichtlich der in erfreulicher Weiſe oftmals wiederkehrenden Forderung des Ehrenpräſidenten der genannten Kongreſſe, des berühmten Nationalökonomen Adolf Wagner, die ſoziale Frage im Sinne des Vaterunſer zu behandeln, des wichtigſten Verbindungsbandes der ganzen Chriſtenheit auf Erden. Denn wer bitte zu ſeinem Gott und die Hand nicht rege, damit die Bitten ſich erfüllen, ſei unaufrichtig. So tief auch der dogmatiſche Gegenſatz zwiſchen den einzelnen Konfeſſionen ſich herausgebildet hat, in dieſer Beziehung müſſen ſich doch alle einig ſein, daß nur die chriſtliche Gerechtigkeit und Liebe unſere Geſellſchaft aus der furchtbaren Kriſis, in welche die ſoziale Umwälzung ſie hineingeführt hat, erretten kann. Der Ausbau der ſozialen Geſetzgebung, welcher nach dem Kriege für lange Jahre alle Kraft in Anſpruch nehmen wird, muß die chriſtlichen Konfeſſionen in einer Arbeitslinie treffen. Nur dadurch kann unſer Staatsweſen vor dem Untergang

gerettet werden, daß das Volk auch in der wirtschaftlichen Entwicklung wieder den heiligen Willen Gottes und nicht ein blindes Fatum erkennen lernt. In dieser Beziehung erkennen wir den Wert der Arbeit an, den die protestantische Theologie namentlich in Troeltsch geleistet hat in erfolgreicher Bekämpfung der verderblichsten aller Weltanschauungen, der Marxistischen, welche in der Religion nichts als eine Spiegelung sozialer Not und Qual erblickt, was namentlich Nietzsche zu einer infernalen Lästerung des Christentums als des Sklavenaufstandes in der Moral benutzt hat. Wenn dabei die protestantische Theologie in den letzten Jahren wieder großen Wert darauf legt, zu beweisen, daß die Religion ein Durchbrechen des innersten Persönlichkeitskernes durch die Weltgebundenheit zu einem über der Welt stehenden Wesen ist, daß sie nicht die Frucht sozialer Auftriebe und Verschiebungen ist, sondern über alle Zeit und alle Sozietät hinaus die Seele zu dem überweltlichen Gott erhebt, so bedeutet das ein erfreuliches Zurücklenken von dem so lange Zeit übermächtigen Einfluß Schleiermachers. Wer die Bewegung verfolgt hat, welche von Schleiermacher aus bis Pfleiderer in der Richtung sich vollzog, das Christentum zu einer Diesseitsreligion zu gestalten, kann es nur als solches erfreuliches Zurücklenken begrüßen, wenn der Präsident des letzten evangelisch-sozialen Kongresses, Prof. Baumgarten-Kiel, die Parole ausgab, daß für die Bewältigung der Kultur des sozialen und des Arbeitslebens nichts so einflußreich sei als der Glaube an das Leben in einer jenseitigen Welt der ewigen Werte.[1])

Aus all dem folgt, daß Goyau, wenn er das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland nach dem Maßstabe der Kulturkampfzeit bemißt, damit weder für die Gegenwart noch für die Zukunft recht behalten kann. Die Umwälzung der innerpolitischen Verhältnisse hat einen allen Konfessionen gemeinsamen Feind geschaffen, dessen Gefährlichkeit eine Verträglichkeit der Konfessionen auf dem Gebiete politischer Parität geradezu erzwingen wird, wenn die christliche und sittliche Grundlage des Staates gerettet werden will. Ein Geist der Versöhnlichkeit zwischen den Konfessionen in allen das Vaterland betreffenden Fragen weht seit Kriegsbeginn wie ein hoffnungsreicher Frühlingswind durch die deutschen Lande, und wenn wir unsere äußeren Feinde niedergerungen haben werden, wird ein festes Bollwerk dieses Friedens bleiben. Denn heute gilt mehr noch als vor 80 Jahren das Wort des großen Görres: „Der Feind ist mitten unter uns. Die anarchistische Revolution wartet nur auf den Moment, wo etwa das unter der Asche glimmende Feuer des alten Zwistes, an dem das alte deutsche Reich zugrunde gegangen, wieder in hellen Flammen aufschlüge, um dann an beiden Teilen unbarmherzige Rache zu üben."

Nur einige Friedensstimmen auf protestantischer Seite seit Beginn des Krieges seien hier vermerkt. Als eine Auflehnung gegen den weltgeschichtlichen Arm Gottes bezeichnet es Dunkmann, wollten die christlichen Konfessionen in Deutschland nach diesem Kriege jemals wieder zu gegenseitiger Verachtung und Geringschätzung zurückkehren. Ähnlich

[1]) Verhandlungen 1914 S. 25.

ruft Rudolf Wielandt aus: „Wenn wieder ganz vergessen werden könnte, wie evangelische und katholische Volksgenossen Schulter an Schulter die größten Opfer gebracht und sich mit zweifellos oft den ganz gleichen Gedanken und Gebeten an den Vater unseres Herrn Jesu Christi gewandt haben, dann hätten wir Grund zum Pessimismus. Wir können nicht anders, wir müssen eine ganz erhebliche Milderung der konfessionellen Schärfen erwarten.“ [1]) Und ist es nicht ein Zeichen der Zeit, daß mitten im Kriege protestantische Zeitschriften von dem Ansehen der „Christlichen Welt“ offen die Berechtigung der katholischen Klagen über die römische Frage anerkennen? Die Kurie habe sich mit dem Garantiegesetz nicht zufrieden gegeben: „Sie hatte ihre Gründe, deren gutes Recht wir bisher verkannten, jetzt anerkennen müssen.“ „Das Garantiegesetz ist angesichts des Weltkrieges einfach zusammengebrochen, der Papst fühlt sich in Rom nicht sicher und hat dazu allen Grund . . . Begreiflich und berechtigt aber ist der Wunsch, auf dem künftigen Friedenskongresse sowohl den Papst vertreten als auch die römische Frage gelöst zu sehen . . . Vielleicht erscheint die Kurie beim kommenden Frieden als Wortführer der Neutralen, wenn ihr nicht gar eine höhere Rolle zufällt . . . Man kann nur wünschen, daß der Friedensschluß, wie überhaupt, so auch hier einen dauernden und befriedigenden Zustand schafft.“ [2])

Noch möchten wir die prächtige Charakteristik anführen, welche Walther Köhler in derselben Zeitschrift dem edlen und tiefreligiösen Streben Pius X. weiht; von seinem Nachfolger aber sagt er: „Benedikt XV. hat seine Aufgabe vom ersten Tage seiner Regierung an bestimmt und würdig übernommen. Vom Papste ging die Anregung zum Austausch der dauernd kampfunfähigen Schwerverwundeten aus, von ihm der von der schweizerischen Staatsbehörde freudig begrüßte Vorschlag, andern Verwundeten eine Rekonvaleszenz in den neutralen Schweizerbergen zu ermöglichen, gar nicht zu gedenken der Gebete und Ermahnungen zum Frieden. Das alles blieb auf der Höhe der christlichen caritativen Übernationalität, dankbar von allen empfunden; denn es galt allen ohne Unterschied. Wenn es richtig war, daß der Katholizismus in Italien unser bester Verbündeter war, so ist das nicht die Folge einer dreibundfreundlichen päpstlichen Politik gewesen, sondern nur die Folge der päpstlichen Friedensliebe, die den Krieg als solchen vermieden wissen will, einerlei von wem und mit wem.“ [3]) Und an anderer Stelle rühmt der nämliche protestantische Theologe die überweltlichen, übernationalen katholischen Ideen, welche in der Neutralität des Papstes naturgemäß durchbrechen: „So ist es gekommen, daß des Papstes Stimme wie die Stimme Gottes über den Wassern erklang, dankbar empfunden auch von denen, die ohne die Zugehörigkeit zum katholischen Kirchenkörper, verflochten in das starke Gewebe vaterländischer und staatlicher Pflichten, den Ausgleich zwischen Christentum und Politik sich in tiefernstem Ringen erkämpfen

---

[1]) Die christliche Welt 1915, Nr. 25 vom 24. Juni Sp. 502.

[2]) Ebd. Nr. 30 vom 29. Juli Sp. 602 ff.

[3]) Die Christliche Welt 1914, Nr. 41 vom 8. Oktober Sp. 913; 1915, Nr. 30 vom 29. Juli Sp. 601.

mußten. Man hat auch auf protestantischer Seite dieses Mal etwas von der höheren Mission des Statthalters Christi gespürt.“ [1])

Das sind in der Tat goldene Worte, wie sie seit der Reformation aus der Mitte des Protestantismus nicht erklungen sind, Worte, welche, indem sie in dieser hocherregten Zeit wenigstens nach einer nicht unwichtigen Richtung hin die innere Bedeutung des Papsttums anerkennen, einen Schimmer von Sehnsucht nach dem lebendigen Einheitspunkte der Christenheit durchleuchten lassen.

Noch wäre des Vorwurfs zu gedenken, den die französische Kriegsschrift gegen den deutschen Katholizismus erhebt, als sei derselbe vom Protestantismus innerlich angesteckt und für seine höchsten religiösen Ziele verdorben. Speziell wird Deutschland als das klassische Land des Modernismus hingestellt. Es steht aber heute wissenschaftlich fest, daß die authentischen kirchlichen Aktenstücke die entscheidenden Sätze, aus denen sie das System des Modernismus konstruieren, wörtlich aus Loisy und anderen französischen Gelehrten genommen haben. Zwar geht die philosophische Grundlage auf Kant und Hegel zurück. Allein in Deutschland ist längst von katholischer Seite kein systematischer Versuch mehr unternommen worden, Kant und Hegel in das christliche Glaubenssystem hineinzuarbeiten. Auch die Versuche eines Olle-Laprune, Brunetière, Blondel, Laberthonnière, le Roy u. a., die modernistischen Begriffe Immanenz und Pragmatismus in abgeschwächtem Sinne in die Theologie einzuführen, sind bei uns deutschen Katholiken ohne nennenswerte Parallele geblieben. Speziell in der letzten Generation ist dies keinem deutschen Katholiken mehr in den Sinn gekommen, weil Ed. v. Hartmann an den Beispielen von Lipsius und Biedermann mit unwiderleglicher Logik den Nachweis geführt hatte, daß der sog. deutsche Idealismus mit dem Christentum innerlich unvereinbar ist. Ich habe deshalb seinerzeit darauf hingewiesen, daß die erste Antimodernisten-Enzyklika nicht von Rom aus, sondern von philosophischer Seite von Berlin aus erlassen worden sei. Was Pius X. mit meisterhafter Intuition als den Tod des Christentums erklärt hatte, nämlich die innere Verschmelzung des letzteren mit der modernen Philosophie, das sah auch Hartmann und das sieht neuestens vielfach sogar der heutige Protestantismus so an. Prof. Dunkmann ruft deshalb bezeichnenderweise die jungen Studenten des Protestantismus dazu auf, künftig lieber im katholischen Glaubenssystem und Gebetsleben religiöse Orientierung zu suchen als in der modernen Philosophie [2]).

Wir wollen mit unsern französischen Glaubensbrüdern in dieser schweren Zeit nicht rechten. Aber der französische Katholizismus, dem man die christliche Schule entrissen hat, der durch das Gesetz von 1889 die Priesterrekrutierung erhielt und, wie Delbrel jetzt rührend in den „Études“ klagt, mit der Einberufung des Klerus alles verloren hat, was seit Generationen auf religiösem Gebiete gearbeitet wurde, der es ertragen mußte, daß im amtlichen Staatsanzeiger der Glaube an Gott als töricht erklärt wurde (6. Dezember 1907), dieser französische Katholizismus sollte nicht vergessen, daß wir in der Minorität so herrliche Erfolge errungen haben, daß der-

[1]) Ebd. 1915, Nr. 29 vom 22. Juli Sp. 582.

[2]) Neue kirchliche Zeitschrift 26 (1915) 2.

ſelbe Goyau ſein Werk „Bismarck et l'Église“ mit den Worten einleitet, der franzöſiſche Katholizismus könne nur Hoffnung ſchöpfen, wenn er ſich die wirklichen Millionen wirklicher Katholiken in Deutſchland zum Vorbild nehme, welche in langer Arbeit ſich gewöhnt haben, ihre Kirche innerlich zu erkennen und zu lieben. Der offizielle Kirchenleiter des Proteſtantismus in Bayern, v. Bezzel, hat es jüngſt zugeſtanden, daß, wenn der jetzige Krieg dem Katholizismus des Deutſchen Reiches im Oſten und Weſten Verſtärkung bringen wird, die Macht der katholiſchen Kirche ungeheuer wachſen wird [1]). Und wenn es an Stimmen nicht gefehlt hat, welche mit Prof. Baumgarten-Kiel aus dieſem Grunde gegen eine Einverleibung Belgiens in das Deutſche Reich ſich ausgeſprochen haben, ſo liegt die Beweiskraft dieſer Erſcheinung in der nämlichen Linie.

Eines iſt es, was uns Katholiken ſeit der Kulturkampfzeit eine ungeheure organiſatoriſche Überlegenheit im konfeſſionellen Streite geſichert hat. Der Katholizismus iſt innerlich einiger denn je. In Weltanſchauungsfragen, ſoweit ſie die Grundlagen der Kirche betreffen, gibt es keinen Zwieſpalt. Der deutſche Proteſtantismus, in der Kulturkampfzeit noch einig wenigſtens in der Anerkennung der dogmatiſchen Grundgedanken der Reformation, iſt es heute nicht mehr. Sollte jemals in Zukunft an Stelle der entſchwundenen Lehreinheit eine Lebensgemeinſchaft ſich bilden, die Lebensenergie und Stoßkraft der katholiſchen Glaubenseinheit wird dieſe Gemeinſchaft niemals erreichen. Für uns Katholiken iſt die Einheitlichkeit des höchſten religiöſen Ideales, für welches wir leben und ſterben, eine unverſiegliche Kraftquelle.

Wir deutſche Katholiken haben an allem, was unſer Vaterland Großes und Edles hat, ehrlich mitgebaut und halten mit der ganzen Treue deutſchen Gemütes an den ererbten Heiligtümern der Nation feſt, wozu wir in oberſter Reihe die chriſtliche Grundlage unſeres Staatsweſens rechnen. Wir fühlen uns ſtark genug, unſern Platz im Leben unſerer Nation auch ferner zu behaupten, und ſind ebenſo ſtolz und glücklich, Deutſche zu ſein, wie wir als Katholiken die innigſte Fühlung mit dem gottgeſetzten kirchlichen Einheitspunkte halten und niemals vergeſſen, daß eine tiefe Solidarität die Guten in allen Völkern verbindet, nämlich das in unſerer Zeit mehr denn je bedrohte innerſte Lebensintereſſe der chriſtlichen Kultur. Letzteres iſt auch der tiefſte Grund, weshalb wir um den Sieg der deutſchen Waffen beten, weil wir das internationale Freimaurertum, den ſchlimmſten Feind des Chriſtentums, im Bunde mit unſeren Gegnern ſehen, und weil ein Sieg unſerer Feinde der katholiſchen Kirche bei uns und in anderen Ländern das traurige Schickſal der Kirche wie in Frankreich bringen würde. Von allen Welteroberungsgelüſten aber wiſſen wir uns frei. Hat doch ſelbſt ein Fichte im höchſten Enthuſiasmus nationaler Erhebung betont, daß Deutſchland nicht allein auf der Welt ſein will, ſondern in dem Nebeneinander vieler nationaler Eigenarten die Strahlen erkennt, in denen das göttliche Licht auf Erden ſich am großartigſten auseinanderfaltet. [2])

[1]) Allgemeine Evangeliſch-Lutheriſche Kirchenzeitung Nr. 9 vom 26. Februar 1915.
[2]) Über verwandte Fragen vergleiche des Verfaſſers Hochlandaufſatz „Die Kriſis des Proteſtantismus und die Trennung von Staat und Kirche“ (1919).

20. Vom inneren Frieden des deutschen Volkes.[1]

Unter obigem Titel hat der Direktor der Bibliothek des Preußischen Herrenhauses, Friedrich Thimme, ein Sammelwerk herausgegeben (Hirzel, Leipzig), worin vierzig Schriftsteller aus allen Geisteslagern: Katholiken, Protestanten, Sozialdemokraten, Freireligiöse, Vertreter aller Volksstämme und Wirtschaftsklassen, sich über alle unser Volk bewegenden Gegensätze aussprechen, Gegensätze der Weltanschauungen, der Konfessionen und kirchlichen Parteien, der Nationalitäten, politischen Parteien und Berufsstände. Der Herausgeber, dem das hohe Ideal vorschwebt, den Zwang des Burgfriedens in einen von innen emporquellenden Volksfrieden zu verwandeln, damit wir im Frieden unseren Aufstieg zu des Reiches Macht, Größe und Herrlichkeit fortsetzen können, ist sich dabei bewußt geblieben, daß die geistige Kraft eines Volkes zu ihrer vollen Entfaltung der Gegensätze bedarf, daß der ehrliche, klare und tapfere Kampf der Geister zu den ersten Fortschrittsfaktoren auf allen höheren Kulturgebieten gehört. Nur das innerlich zersetzende Gift soll dem Kampfe genommen werden.

Dieses Ziel hat nicht mit gleicher Klarheit allen Mitarbeitern vorgeleuchtet. Gar mancher derselben kann es nur schlecht verbergen, daß er die stille Hoffnung nährt, am Ende des Krieges, die Geister scharenweise ins eigene Lager herüberwandern zu sehen, was allerdings der kürzeste und einfachste Weg zum Frieden wäre. Alle aber ohne Ausnahme sind von dem Geiste beseelt, die wertvollen, für das Ganze unentbehrlichen Kräfte aufzuzeigen, die in der eigenen Partei wirksam sind, aber auch dem Gegner guten Willen und berechtigte Eigenart nicht abzusprechen. Insofern ist das Buch ein lebhafter Widerschein jenes Geistes deutsch-nationaler Einheit, der zur Zeit durch sein Wirken auf der Erde, in der Luft und unter dem Meeresspiegel die Welt mit Bewunderung erfüllt.

Die Tatsache, daß gerade eine so scharf ausgeprägte Persönlichkeit wie die von Gottfried Traub auserlesen wurde, um in der Einleitung des Werkes dessen Zielgedanken zu formulieren, hat Widerspruch hervorgerufen, und es ist ihm auch diese Formulierung nicht in wissenschaftlich einwandfreier Weise gelungen. Viel glücklicher hätte Rudolf Euckens herrliche Abhandlung: „Die Einheit der deutschen Weltanschauung“ als gemeinsame Titelvignette eines so schwierigen Werkes dienen können. Die ganze Gedankenwelt Euckens mit ihrem fein ausgereiften, versöhnenden Charakter tritt uns hier wie ein festgeschlossenes politisches Programm entgegen. Sehr scharf ist seine Begriffsbestimmung für das von ihm aufgestellte Ideal einer Einheit der deutschen Weltanschauung. Nicht die Summe wechselnder und sich durchkreuzender Philosopheme will er unter einen Hut bringen, sondern er richtet seinen Blick auf das, was hinter

[1]) Hochland 1919.

den Meinungen steht, auf die seelische Arbeit des Volkes, auf die geistige Bewegung in dessen Tiefen, auf das weltgeschichtliche Werk. Wie jetzt im Kriege hinter der Verschiedenheit der Weltanschauungen der eine deutsche Wesenskern wirksam ist, so ist dieser Wesenskern auch nach dem Kriege klar herauszuarbeiten. Die gemeinsamen Grundlinien des deutschen Lebenscharakters scheinen Eucken hinreichend zu sein, um auch den Kampf der Geister, der einem frischen Volke unentbehrlich sei, zum Erwecker und Mehrer des Lebens zu machen.

Zu den charakteristischen Hauptzügen der deutschen Volksseele zählt Eucken in erster Linie die Innerlichkeit; alle deutschen Lebensgebiete seien eigentümlich gestaltet durch das Streben, den Standort im Inneren der Seele zu nehmen, hier das Hauptwerk zu suchen, von innen nach außen zu bilden, das seelische Element kräftig zu entfalten als Selbstzweck und Selbstwerk. Darin liege ein allen gemeinsames Bekenntnis zu Gütern jenseits der sinnlichen Lebenshaltung, zu einem Reiche unsichtbarer Größen und sohin eine Ablehnung des Materialismus.

Daraus folgt als zweites eine helle Freude am Wirken und Schaffen, weil gerade die tiefe Innerlichkeit die Arbeit eigentümlich gestaltet. Die deutsche Arbeit ist von der Gesinnung und Seele des Menschen durchdrungen: daher die deutsche Treue gegen die Arbeit, die deutsche Gewissenhaftigkeit in der Arbeit, die deutsche Sorgfalt in der Arbeit bis ins kleinste, und diese seelischen Eigenschaften haben der deutschen Arbeit Ruhm gebracht in allen Verzweigungen: Wissenschaft, Heereswesen, Industrie. Diese seelischen Eigenschaften der deutschen Arbeit enthalten auch eine gewaltige Gemeinschaftskraft.

Dieser Zug bedeutet eine Verwerfung aller Systeme, die den bloßen Genuß zum Prinzip erheben, angefangen vom Epikurismus bis zur Philosophie Englands, dem Utilitarismus, und der Philosophie Amerikas, dem Pragmatismus. Dem Deutschen bedeutet die Arbeit einen unerläßlichen Weg zur Höhe des eigenen Wesens, er anerkennt eine geistige Tiefe hinter der Fläche der materiellen Dinge. Dem Deutschen steht das Leben mehr auf eigener Tat als den anderen Völkern. Auch nach Kant erlangt die Seele erst in der praktischen Vernunft einen Zusammenhang mit den letzten Tiefen der Wirklichkeit.

Daraus wiederum fließt mit logischer Notwendigkeit ein weiteres Stück deutscher Welt- und Lebensanschauung, die Schätzung der Freiheit und die Liebe zur Individualität, woraus sich eine Steigerung des Pflichtgedankens, eine ethische Vertiefung von selbst ergibt. Ist Eucken auch einen Augenblick geneigt, hier zunächst an die Reformation und an die kritische Philosophie zu denken, so wendet er doch sofort seinen Blick wieder dem Ganzen des deutschen Lebens zu; alle Verleugnung des ethischen Charakters des Lebens sei undeutsch.

Kerndeutsch sei ferner das Streben nach Universalität, die Neigung, das geistige Schaffen auch fremder Nationen zu schätzen und zu verwerten. Geschichtlich folgt daraus, daß es uns widerstrebt, alle Vergangenheit abzuschütteln; wir suchen der Gegenwart das Ewige aller Zeiten zuzuführen. Alle diese Eigenschaften zusammen widerstreben jedem Fanatismus der Verneinung.

Eucken erhebt nun die Forderung, die gemeinsamen Grundlinien des deutschen Lebensbestandes scharf herauszuarbeiten, damit nicht den kämpfenden Parteien alle innere Einheit verloren gehe und so das nationale Fundament erschüttert werde. So sehr man auch in Einzelheiten widersprechen mag, so können doch wir Katholiken uns der Gesamtforderung Euckens nur aus innerstem und freudigem Herzen anschließen. Was Eucken auf Grund einer persönlichen Geistesentwicklung, welche jeder Vaterlandsfreund mit wärmster Sympathie verfolgt hat, als unveräußerlichen Wesenskern des deutschen Volkes anerkennt, gehört auch zu den Fundamenten des positiven Christentums, auf welchen unsere übernatürliche Lebensauffassung sich erst aufbaut. Wenn Eucken so energisch betont, es liege im deutschen Leben die Forderung einer Umkehrung des nächsten Standes der Dinge, so finden wir im ganzen Umfang der Weltliteratur diese Forderung nicht mit gleicher Energie betont wie im 3. Kapitel des Johannesevangeliums. Überhaupt spielen Reflexe der alten christlichen Weltauffassung auch da in Euckens philosophisches System hinein, wo er selbst glaubt, völlig neue Wege sich gebahnt zu haben. Auch darin werden wir Eucken rückhaltlos zustimmen, daß es die Religion ist, welche die deutsche Innerlichkeit erzeugt hat, und welche allein die Ehrfurcht erhält, die nach Goethe den Menschen erst zum Menschen macht. Gerne hören wir auch vom universalistischen Standpunkte des Philosophen aus das Geständnis, daß, wer die Ehrfurcht, die ihre Wurzel in der Religion hat, verwirft oder verspottet, ein Fremdling im Reiche des deutschen Geistes ist und aus der Hauptlinie des deutschen Lebens herausfällt, eine unzweifelhafte Wahrheit, wenn man das geschichtliche Werk des deutschen Geistes in seiner Summe von Jahrtausenden zusammenfaßt. Unsere Übereinstimmung mit Eucken geht sogar weiter, als er selbst zugeben will. Er verweist auf den Gegensatz der alten, aristokratisch-hierarchischen Gesellschaftsstruktur, in welcher die geistige Arbeit und die Leitung der gemeinsamen Geschicke bei einem kleinen Kreise lag, und der modernen, demokratischen Struktur, welche durch Fabrik und Maschine gefördert werde und eine Begünstigung des Individuums und die freiere Bewegung zur Folge habe. Wenn er nun diesen Gegensatz zwar nicht aufheben, aber versöhnen will, so kann man ihm getrost die Frage stellen: Wo im ganzen Umkreis der Weltgeschichte war die innere Aussöhnung dieses Gegensatzes je verwirklicht außer in der katholischen Kirche? Wir können hier, um den Burgfrieden auch nicht im leisesten Gedanken zu verletzen, jene Zeit in den Vordergrund stellen, wo die Konfessionen noch vereinigt waren, die ersten 15 Jahrhunderte, wo nach Harnacks Wort die Geschichte des Katholizismus auch jene des Protestantismus war. Gewiß war die Gesellschaftsform der Kirche immer eine aristokratisch hierarchische, aber zugleich demokratische in ihrem innersten Wesenskern. Das vom modernen Denken am meisten beanstandete Privilegium der Hierarchie, die Unfehlbarkeit, war und ist innerlich gebunden an die zeitliche und räumliche Übereinstimmung mit der ganzen Kirche. Nicht leibliche Abstammung, sondern die geistige Leistung des einzelnen verteilte in der Kirche wie in keinem weltlichen Machtinstitute der Geschichte die hierarchischen Ämter. Mitten unter den härtesten feudalistischen Vorurteilen bezeugte

damit die Kirche allein die allgemeine Menschenwürde: Der Hirte konnte Papst werden, der Fürst beugte sich vor den Bischöfen; der Kaiser küßte den Ring des Fischers, in welchem die ärmere Klasse repräsentiert ist. Andererseits kann man Eucken die Frage stellen: Hat denn etwas so sehr die Persönlichkeit und Individualität vernichtet wie die Fabrik und die Maschine im modernen Wirtschaftsleben; hat etwas anderes so schreiende Klassengegensätze geschaffen wie diese Faktoren?

Mit all dem will ich nur zum Ausdruck bringen, daß der Katholizismus, ohne seiner Natur nach in ein Kompromiß sich einlassen zu können, dennoch dem durchaus sympathisch gegenübersteht, was Eucken als gemeinsame unveräußerliche Lebensgrundlage des deutschen Volkes ansieht, und daß er stets die Hand zu bieten bereit ist, diese gemeinsame Lebensgrundlage zu erhalten und zu schützen.

Als der tiefsteinschneidende innere Gegensatz im deutschen Volke hat vor dem Kriege der religiöse gegolten. Mit Paul Natorp möchten wir es sogar als Vorzug des deutschen Nationalcharakters ansehen, daß in ihm nicht der Wettbewerb um äußere Güter und Macht, sondern das Interesse an den höchsten geistigen Gütern am tiefsten die Volksseele spaltet. Als ich in dem Abwehrbuche gegen das Kriegspamphlet französischer Katholiken — im patriotischen Interesse — betonte, daß der religiöse Friede im Deutschen Reiche heute dadurch erleichtert sei, daß der moderne Protestantismus, von der Strenge alter dogmatischer Positionen vielfach abweichend, in eine wohlwollendere und unbefangenere Stellungnahme gegenüber dem Katholizismus eingetreten sei, erhob eine kleine orthodoxe Gruppe dagegen einen recht unfreundlichen Widerspruch. Protestantische Stimmen in vorliegendem Werke bestätigen in erfreulicher Frische meine Auffassung. Martin Rade nimmt zu der schwierigen Frage eine durchaus vernünftige, vielfach äußerst sympathische Stellung ein. Schon die Tatsache, daß Rade den konfessionellen Zwiespalt von seiner tiefsten Wurzel aus würdigt — zielbewußter, als dies bisher von protestantischer Seite geschehen ist —, daß er offen zugibt, welch gewaltiger und tiefgreifender sachlicher Grund es ist, den der Katholizismus im religiösen Einheitsgedanken verteidigt, von dem die protestantische Landeskirche nur ein ‚kläglicher Rest‘ sei, lenkt den Blick von allem menschlichen, persönlich verbitternden Beiwerke weg. Und diese prinzipielle Betrachtungsweise wirft ihre Lichtstrahlen auch auf die Auffassung der konfessionellen Verhältnisse im einzelnen. An eine Ausgleichung der religiösen Gegensätze denkt Rade nicht. Schon im Vorjahre hat er in seiner Schrift „Die Kirche nach dem Kriege“ für die Wiederherstellung des Kirchenstaates plädiert, nachdem die Entente im Londoner Vertrag sich gegen den Heiligen Stuhl festgelegt hat. Ebenso tritt er für den restlosen Abbau des Jesuitengesetzes ein. Ja es fällt ihm nicht schwer, die leichtere konfessionelle Erregbarkeit des Protestantismus zuzugeben und zu motivieren. Während ein Traube in einem Rundschreiben während des Krieges seine Glaubensgenossen mit Besorgnis auf das drohende numerische Übergewicht des Katholizismus im neuen Mitteleuropa hinzuweisen für nötig hielt, teilt Rade diese Besorgnis nicht, sondern begrüßt trotzdem den Anschluß Österreichs freudig, weil er offenbar von einer

Minderung des äußeren Machtverhältnisses eine Steigerung der inneren Lebensenergie im Protestantismus erwartet.

Besonders nachdrücklich weist Rade auf das Gemeinsame hin, das Katholizismus und Protestantismus verbindet, auf Jesus Christus, auf die Wertschätzung der Bibel, auf gemeinsame Geschichte, Lieder, Gebete, Begriffe. Es ist auch zu hoffen, daß nach dem Kriege die Not den Konfessionen diesen gemeinsamen Besitzstand lebhafter ins Bewußtsein bringen wird als bisher, und es ist zu hoffen, daß ein Kulturkampf im weiteren Sinne die religiösen Bekenntnisse ebenso nahe zusammenführen wird wie der Krieg die Waffen der deutschen Staatsbürger. Denn man müßte blind sein gegen die Zeichen der Zeit, um nicht vorauszusehen, daß nach dem Kriege, wenn die Grenzen sich auch für den geistigen Völkerverkehr wieder öffnen werden, die Flutwellen jenes modernen Geistes, der in Deutschland seine Heimat nicht hat, sich gegen die Fundamente der christlichen Staaten wälzen werden, und daß der neue Kulturkampf nicht mehr zwischen den christlichen Bekenntnissen ausgefochten werden wird. Schon Leo XIII. hat die Parole ausgegeben, daß in solchem Kampfe ein Zusammengehen der Katholiken mit allen, welche eine anima christiana haben, sich empfiehlt. Wenn Rade meint, das Rundschreiben Benedikts XV. gegen die römische Methodistenpropaganda vom 21. November 1915 gefährde wieder die Friedensstimmung, weil „auch die Methodisten Protestanten sind“, so hat Mausbach in dem nämlichen Werke dieses Bedenken zerstreut. Dem praktischen Vorschlag Rades, bei den Kirchenbehörden offizielle Instanzen zur Beilegung religiöser Konflikte zu schaffen, kann ich nicht zustimmen. Dafür ist unser staatsrechtlicher Apparat vollständig ausreichend. Die bayerische Verfassung beispielsweise hat für den konfessionellen Frieden so feste Garantien geschaffen, daß die Empfindsamkeit unserer Juristen auf diesem Gebiete sprichwörtlich geworden ist. Wenn die in Bayern verfassungsmäßig festgelegte Toleranz in allen deutschen Staaten herrschen würde, könnten in den von Rade betonten Fragen konfessionelle Konflikte gar nicht aufkommen.

Einen Beweis für die Unbefangenheit, mit welcher der heutige Protestantismus, wie ich behauptet habe, in die Diskussion der konfessionellen Verhältnisse eintritt, liefert der Ausspruch des Marburger Philosophen Paul Natorp: „In Wahrheit führte die Reformation nur zu einer gefährlicheren, inneren Zerklüftung als je zuvor, in der unser Volk weder dem logisch klar umrissenen Universalismus, auf den die scheinbar in den Grundfesten wankende römische Kirche sich bald wieder zurückbesonnen hatte, innerlich standzuhalten, noch den äußeren Angriffen der an staatlicher Festigung uns weit vorausgekommenen, durch den Überseehandel zur Weltmachtstellung aufstrebenden Nachbarvölker festen und einigen Widerstand entgegenzusetzen vermochte.“ Wird man in dieser Weise sich dazu verstehen können, das religiöse und das nationale Moment unbefangen zu scheiden, dann sind die Wege zu patriotischer Verständigung der religiösen Bekenntnisse geebnet. Möchte so mit dem Kriege die Ära der konfessionellen Kämpfe auf politischem Gebiete für immer beendet sein.

Vielleicht den praktisch am stärksten einschneidenden und für die

Zukunft bedeutungsvollsten Gegensatz behandelt das Thema: „Christentum und Sozialismus." Zu dieser Frage ergreift zunächst ein norddeutscher und ein süddeutscher Sozialdemokrat das Wort, Heinrich Peus und Anton Fendrich. Für ersteren existiert der Katholizismus nicht. Wo er von Christentum und Kirche redet, weiß er, als einer der Organisatoren der Kirchenaustrittsbewegung, nur vom Protestantismus zu sprechen. An seinen Ausführungen ist beachtenswert, daß er, übrigens ganz im Sinne von Marx, das Heil des Sozialismus nicht von Revolution, sondern von Evolution erwartet, und daß er meint, bei sachlicher Methode müsse der Kampf um die Wahrheit zum höchsten Lebensgenusse werden. Er verlangt idealistische Erziehung und seelisches Glück in der sozialistischen Bewegung und verweist auf die offizielle Säuglingspflege einer sozialistischen Schwester in Sachsen als erfreulichen Anlauf zu sozialistischer Caritas.

Tiefer läßt sich in die prinzipielle Frage Fendrich ein. Mit herzerfrischender Unparteilichkeit sucht er Licht und Schatten zwischen den beiden Hauptfaktoren Christentum und Sozialismus zu verteilen. Offen gibt er zu, daß die Stellung der Sozialdemokratie zum Christentum von jeher theoretisch zwar neutral, praktisch aber feindlich war. Scharf tadelt er ‚das dilettantische Umherfackeln auf allen Geistes- und Kunstgebieten, über denen die alte Fahne des Wahren, Guten und Schönen weht, welches das rührende Kennzeichen aller atheistischen Bildungs- und Veredlungsarbeit in der sozialdemokratischen Partei' sei. Fendrich findet es ungerecht, wenn sozialdemokratische Redakteure einen katholischen Geistlichen angreifen, weil er vor sozialdemokratischen Zeitungen warnt. Das sei sein Recht und seine Pflicht. Denn für ihn gelten die Anschauungen der Kirche, nicht die des Sozialismus. Fendrich weist auf den glühenden Idealismus hin, der im Opfersinn des Arbeiterstandes und seiner Führer lebt, und auf die Entseelung schrecklicher Art bei den oberen Steuerklassen, auf die gottlosen Heiligen und unbewußten Christen der Partei. Er versteigt sich einen Augenblick soweit im Idealismus, daß er vom ausdörrenden Fetischglauben an die einzige Macht der Verhältnisse spricht, einem Glauben, der als Weltanschauung eine entsetzliche Entwürdigung des Menschen sei. Er vergißt aber, daß dieser Glaube mit der wissenschaftlichen Theorie des Sozialismus unzertrennlich verankert ist, ja daß er von hier aus in die moderne Geschichtschreibung und selbst in die protestantische Theologie eingedrungen ist. War auch der Idealismus, den Fendrich wieder auf den Schild erheben möchte, der geschichtliche Ausgangspunkt der Sozialdemokratie, heute läßt sie sich auf diesen Ausgangspunkt nicht mehr zurückschrauben, und jeder, der dies wollte, würde als Träumer gelten. Vom Christentum erwartet Fendrich eine Erweckung des Idealismus in der Sozialdemokratie nicht. So erblickt er den einzigen Weg zum Frieden in der beiderseitigen Vermeidung von Gebietsüberschreitungen. Das wäre nun ein diskutierbarer Gedanke. Allein Fendrich hebt ihn im nämlichen Atemzug wieder auf, indem er den Programmsatz aufstellt: Die Sozialdemokratie muß die Religion aus einer belanglosen Privatsache erheben zur allerhöchsten Privatsache. Er proklamiert als Wesen der Religion den Gedanken, den er ausdrücklich als kosmisch unterstreicht, daß der Materialismus der

Sozialdemokratie nur der dialektische Durchgangspunkt zu gesteigerter idealistischer Lebensbejahung im Sinne Jesu sei, daß der Streit der Weltanschauungen nichts sei als ein Mittel der Natur in der Züchtung und Auslese hochgearteten Menschentums. Dieses seltsame Gemisch aus der Gedankenwelt Hegels, Darwins und Nietzsches hat mit dem Christentum nichts zu tun und wird auch nach dem Kriege am wenigsten in der sozialdemokratischen Partei eine Resonanz finden. Denn es ist ein Grundgesetz der Dialektik der Weltgeschichte, daß nach einem großen Kriege in der Stimmung der Massen stets ein Rückschlag in den Realismus erfolgt.

Als einzigen Vertreter des Christentums gegenüber den beiden Sozialisten läßt die Schriftleitung den Pastor Liebster zu Worte kommen, welcher schon vor dem Kriege für eine so innige Verschmelzung von Christentum und Sozialdemokratie eintrat, daß er sogar in den Reihen des Protestantismus mehr der letzteren als dem ersteren zugerechnet wurde. Er betont auch in diesem Aufsatze, der heilige Paulus würde, wie er den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide war, so heute den Sozialdemokraten ein Sozialdemokrat sein. Sehr sympathisch berührt an Liebster die fast leidenschaftliche Art, mit der er auf eine Versöhnung des Christentums mit dem Sozialismus ausgeht und die Not der arbeitenden Klassen mitempfindet. Allein als Mittel schlägt er nicht etwa eine Gebietsscheidung des wirtschaftlichen und religiösen Lebens vor, sondern die innigste Verschmelzung beider. In Hegel-Marx findet er die Lösung des Rätsels. Die Dialektik im Hegelschen Sinn betrachtet er als das Wesen des Christentums wie auch der Wirtschaftsgeschichte. Allein der Philosoph E. von Hartmann hat in seiner ‚Krisis des Christentums' bis zur Evidenz nachgewiesen, daß es eine innere Synthese zwischen Hegel und dem Christentum nicht geben kann, und seitdem hat gerade die Entwicklung der Hegelschen Dialektik in der wissenschaftlichen Literatur des Sozialismus die unabweisbare Konsequenz herausgestellt, daß Hegels Gedanke zur Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu führt. So sehr wir deshalb das Friedensstreben Liebsters anerkennen, können wir doch seinem Vorschlage eine erfolgreiche Zukunft nicht prophezeien.

Es ist schwer begreiflich, warum die Schriftleitung in dieser Frage keinen Vertreter des positiven Christentums oder auch nur der liberalen protestantischen Theologie zu Worte kommen ließ. Die Stellung der katholischen Kirche zu der sozialen Frage und ihre organisatorische Kraft haben doch, wie auch der evangelisch-soziale Kongreß wiederholt anerkannt hat, eine so achtunggebietende Vergangenheit und Gegenwartsbedeutung, daß der Katholizismus in dieser Frage mitzusprechen hat, um deren Lösung sich offenbar die wirtschaftliche und kulturelle Neugestaltung des neuen Reiches drehen wird. Das Christentum wird in Zukunft erst recht die letzte Faser seiner Kraft darauf verwenden müssen, um die im sozialen Gesellschaftskörper bisher herrschende Not der armen und arbeitenden Klassen wirksam zu beseitigen; dies wird auch von uns Katholiken lebhaft anerkannt.

Es kann selbstverständlich unsere Aufgabe nicht sein, in eine Besprechung jener Abhandlungen einzutreten, welche von dem inneren Aus-

gleich der volkswirtſchaftlichen und politiſchen Parteien und Klaſſen handeln. Die Namen der Autoren (Dernburg, Pieper, Heinemann, Thiel, Faßbender, Waldſchmidt, Stegerwald, Rößler, Schippel, Bäumler, Örtzen, Dewitz, Bachem, Schönaich, Naumann, Kolb, Heine, Haas) geben ſchon an und für ſich ein Bild von der Fülle der Gegenſätze, die hier auszugleichen ſind. Hier wird jedoch mehr als auf jedem anderen Gebiete alles darauf ankommen, was uns der Ausgang des gewaltigen Völkerringens bringen wird. Manche dieſer Gegenſätze werden ſich in der radikalen Umgeſtaltung der Verhältniſſe von ſelbſt zu den Vätern verſammeln. Neue Gegenſätze werden auftauchen, für deren Bezeichnung heute noch die Namen nicht erfunden ſind. Aber als hocherfreuliche Tatſache bleibt die Einmütigkeit beſtehen, mit der bei aller Bitterkeit, mit welcher ſich die Klaſſen und Parteien bisher bekämpften, der Ruf nach Verſöhnung und Einigung in allen Lagern Widerhall findet. Es iſt das ein Reflex jenes gewaltigen Idealismus, den der Krieg entfacht hat und deſſen Äußerungen wie eine majeſtätiſche Höhenlinie alles Grauenhafte dieſes Völkerkampfes in der Geſchichte überſtrahlen werden. Das Feuer dieſes Idealismus war ſo mächtig, daß es auf allen Lebensgebieten die Gegenſätze für immer einzuſchmelzen ſchien.

Daß dies nicht völlig der Fall ſein wird, dafür finden wir ſelbſt in dem herrlichen Friedensbuche trotz des beſten Willens aller beteiligten Verfaſſer ſchon hie und da ein ſchwaches Wetterleuchten. In ſeinem Aufſatze ‚Die Schule als Mittel des Friedens‘ ſpricht der Pädagoge Rein von Jena manches beachtenswerte Wort über die Vereinheitlichung unſeres Schulweſens. In der Geſtaltung der Volkseinheitsſchule und in der Schulordnung von 1914 für Mittelſchulen haben wir ja in Bayern vielfach ſchon, was Rein erſtrebt, indem bei uns die ſtändeſpaltenden Vorſchulen fehlen und die Mittelſchulen inniger verbunden ſind. Wenn aber Rein fordert, daß die bisherigen ‚unechten‘ Simultanſchulen in echte erweitert, d. h. daß von der Volksſchule bis in die oberſten Klaſſen der Mittelſchulen hinauf ein gemeinſamer Religionsunterricht mit Ausſchluß der konfeſſionellen Dogmatik gegeben werde, ſo fürchten wir, daß dieſe Parole kein Friedensſignal ſein wird. Seit vielen Jahren mit der Geſchichte der konfeſſionellen Kämpfe befaßt, wüßte ich nicht, wie jener Religionsunterricht geſtaltet werden müßte, der ſämtlichen heutigen Staatsbürgern vom Katholiken bis zum Freidenker in gleicher Weiſe genügen wollte. Man wird zu einem Miſchmaſch greifen müſſen, wie ihn die freireligiöſen Religionshandbücher bieten, oder zu einer Religion ohne Gottesglauben und Unſterblichkeitsidee, wie ſie in neuerer Zeit vielfach gefordert worden iſt. Ohne materiell in die Kritik der Vorſchläge Reins eingehen zu wollen, muß ich es unbegreiflich finden, wie dieſe Vorſchläge im gegenwärtigen Augenblick gemacht werden können, wo unſer Schulweſen die glänzende nationale Feuerprobe beſtanden hat.

Unter den Sätzen, welche wir lieber nicht in dem Friedensbuche läſen, iſt auch der Appell des Theologieprofeſſors Baumgarten-Kiel, daß alle Parteien (Baumgarten denkt an die proteſtantiſch-kirchlichen Parteien) für dieſelbe im Grunde deutſch-proteſtantiſche Kultur ihr Leben in die Schanze geſchlagen haben. Wir Katholiken, die ſoeben von der Abwehr

des französischen Kriegspamphletes kommen, das den neutralen Ländern die Identität von Deutschtum und Protestantismus verkündet, empfinden es schmerzlich, daß hier einem Goyau u. a., welchen wir mit herzerfreuenden Aussprüchen von Männern wie Harnack und Dunkmann entgegentreten konnten, wieder frische Waffen in die Hände gespielt werden. Baumgartens Kampfruf nach einer Erhaltung der angeblich protestantischen Basis unseres Staats- und Volkslebens ist schon juristisch eine Utopie. Die beste sachliche Antwort auf die Behauptung Baumgartens enthalten die ausgezeichneten, inhaltsreichen und dabei an warmem Nationalgefühl nicht zu übertreffenden Abhandlungen der katholischen Theologen Rademacher und Lippert S. J., welche schlagend nachweisen, daß der Katholizismus Kräfte in sich birgt, die zur Vollentfaltung alles Edlen und Probehaltigen auch im modernen Leben und in der deutschen Kultur hochgeeignet sind.

Diese Bemerkungen glaubte ich nicht nur der wissenschaftlichen Genauigkeit der Berichterstattung schuldig zu sein, sondern auch dem erhabenen Zwecke des Buches selbst, weil eine genaue Formulierung des patriotischen Friedenszieles den Rückfall in verhängnisvolle, alte Fehler vermeiden läßt. Tiefergriffen stehen auch wir Katholiken vor dem Geiste der nationalen Einheit, welchen der Krieg geoffenbart hat, und wollen unsererseits gern die Hand bieten, diesen Geist in den Frieden hinüberzuleiten. Der Katholizismus hat in diesem Kriege den Beweis erbracht, daß seine Bekenner trotz seines völkerverbindenden Universalismus, dessen Notwendigkeit niemals eine Zeit mit furchtbareren Farben an den Himmel geschrieben hat, nicht an einen vagen Internationalismus gebunden sind, sondern an heroischer Tiefe der Vaterlandsliebe von niemand übertroffen werden können. Es fällt deshalb für die Zukunft jeder Grund hinweg, der vollen und freien Entfaltung des Katholizismus auf dem Boden des deutschen Volkskörpers ein Hindernis zu setzen. Nur volle Freiheit der Lebensentwicklung kann jene innere Verbindung der im Katholizismus ruhenden Kräfte mit den Wurzeln nationalen Lebens fördern, deren Existenz und Macht sich in diesem Kriege erwiesen hat. Es ist ein bedeutsamer Fortschritt des Friedensbuches, daß darin der Vorschlag einer germanischen Reichskirche nicht auftritt wie vielfach in der übrigen Literatur, daß dem Katholizismus, dessen inneres Prinzip dogmatische Abstriche und Kompromisse nie und nimmer zuläßt, von allen Verfassern wirkliche religiöse Toleranz aufrichtig zugesichert wird. Allein wenn der Friede ein dauernder werden soll, möchten wir einen noch höheren Standpunkt für notwendig halten, zu dem sich in dem Friedensbuche keine ausdrücklichen Ansätze finden. Der englische Whigminister Stanhope hat schon in der Zeit der Toleranzedikte als Kern einer echt modernen Staatsrechtsentwicklung hingestellt, daß die Toleranz, die auf niedriger Kulturstufe als Gnade erfleht wird, auf der nächsten als Recht gewährt, auf einer höheren als Beleidigung empfunden wird. Harnack, dessen Namen wir sehr ungern in dem Buche vermissen, nachdem ohne Zweifel in ihm die konfessionellen Friedensbestrebungen protestantischer Theologie seit Jahrzehnten ihren wissenschaftlichen Ausdruck und ihren Höhepunkt erreicht haben, sagte schon vor dem Kriege, Toleranz sei auf diesem Gebiete ein

intolerantes und hochmütiges Wort; ein höheres Niveau müſſe erklommen werden; an Stelle der Toleranz müſſe innere Anerkennung treten. Und es iſt wohl in aller Gedächtnis, wie gerade Harnack von einem überragenden geſchichtlichen Standpunkt aus mit vielen Jahrhunderte alten Vorurteilen gegen den Katholizismus aufgeräumt und in den katholiſchen Einrichtungen (Beicht, Ordensweſen, übernationaler Menſchheitsgedanke im Kirchenbegriff) das berechtigte, ſittliche Moment freimütig anerkannt hat. Würden alle Erſcheinungen des katholiſchen Lebens in dieſer wiſſenſchaftlichen Weiſe an dem großen Maßſtabe des geiſtigen Grundgedankens, auf dem die katholiſche Auffaſſung beruht, gemeſſen, dann würde eine innere Gemeinſchaft der Geiſter und Seelen gewaltig gefördert. Dann würden auch die ‚Anſtöße' an religiöſen Einrichtungen der Katholiken, wie der auf S. 139 vermerkte betreffs des angeblichen Ablaßzettels Pius IX., ‚Anſtöße', durch die ſich umgekehrt das katholiſche Empfinden verletzt fühlen muß, ſich von ſelbſt aufheben. Wenn man an die leidenſchaftlichen Vorwürfe, welche gegen die katholiſche Kirche ſeit Jahrhunderten wegen ihrer Bevorzugung des lateiniſchen Bibeltextes (Vulgata) gerichtet wurden, denkt, ſo kann man die ireniſche Wirkung eines Forſchungsreſultates ermeſſen, wie es unerwartet Harnacks neueſtes Buch verkündet, daß die Vulgata der vornehmſte und entſcheidende kritiſche Texteszeuge ſei. Solche wiſſenſchaftliche Taten fördern den inneren Frieden mehr als alle Reden über Toleranz. Die Bahn wiſſenſchaftlichen Begreifens und Verſtehens der konfeſſionellen Gegenſätze muß im neuen Deutſchland viel allgemeiner beſchritten werden, wenn der konfeſſionellen Spaltung unſeres Vaterlandes der gefährliche Stachel ausgebrochen werden will. Der Katholizismus iſt von der Wurzel bis zur Krone auch rein menſchlich ein Gedankenſyſtem, an welchem Jahrtauſende gebaut haben, und braucht deshalb das Licht wiſſenſchaftlicher Prüfung niemals zu ſcheuen. Die Angriffe gegen die katholiſche Religion, welche in der Kriegsliteratur ſich erhoben, gehen zumeiſt nicht von proteſtantiſch-konfeſſioneller Seite, ſondern von freidenkeriſcher Seite aus und laſſen jede Spur von jenem Lichte vermiſſen. Dieſes Freidenkertum hängt ſich notgedrungen jetzt ein nationales Mäntelchen um, iſt aber philoſophiſch betrachtet ſeinem Weſen nach fremdländiſch-international und revolutionär. Gegenüber dieſem gemeinſamen Feind ſollten die chriſtlichen Bekenntniſſe ſich auf die herrlichen Worte des Kardinals Diepenbrock zurückbeſinnen, welche ſelbſt ein Goyau (L'Allemagne religieuse, le catholicisme, III, 300), jetzt der Hauptrufer gegen den deutſchen Katholizismus, vor dem Kriege bewundernd regiſtriert hat:

‚Der von uns gehegte Glaube iſt, daß trotz der unglücklichen, von Gott zugelaſſenen Glaubensſpaltung, die das Vaterland und die Menſchheit ſo jammervoll zerreißt, dennoch bei allen Wohlmeinenden eine wechſelſeitige Achtung und chriſtliche Liebesbewährung ſtattfinden könne und ſolle, ja eine Anerkennung aller gewiſſenhaften Bemühungen, das Chriſtentum und ſeine ſegensreichen Einflüſſe überall lebendig und wirkſam zu begründen, dem allgemeinen, ſittlichen Verfalle zu wehren, den dämoniſchen Gewalten des Umſturzes, die aus jenem Sittenverderbnis ihre Rieſenkräfte ſchöpfen, einen Damm chriſtlicher

Belebung entgegenzusetzen mit vereinten Kräften. — Daß man sich zu diesem Zwecke im Sinne und Geiste christlicher Weisheit und Liebe gegenseitig verstehen, anerkennen, achten, freien Spielraum gönnen und fördern könne und solle, unbeschadet der Unantastbarkeit der religiösen und kirchlichen Überzeugung, das war die Absicht, die ich bisher zu betätigen gewissenhaft bemüht war, niemand kränkend oder verletzend, nicht alte Wunden aufreißend, sondern lieber heilend und helfend nach Möglichkeit und ohne zu fragen, welchem Glaubensbekenntnis der hilfsbedürftige Bruder angehöre.‘ (Hirtenbrief 1852).

21. Revolution und Kirche.[1]

Unter den Problemen, welche der deutsche Zusammenbruch auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens aufgerollt hat, dürfte kaum ein anderes so tiefe und entscheidende Lebensinteressen unserer Nation berühren wie die Frage der Trennung von Staat und Kirche. Wenn, um nur eine Seite des Problems herauszugreifen, 114 Professoren der Universität Berlin in einer Kundgebung ausgesprochen haben, daß mit der christlichen Grundlage unseres Erziehungswesens nicht bloß unsere nationale Kultur, sondern geradezu unsere nationale Existenz gefährdet ist, so dürfte es allen wahren Vaterlandsfreunden ohne Unterschied des religiösen oder politischen Bekenntnisses zu denken geben, daß gerade die Forderung der Trennung von Staat und Kirche in den ersten Kundgebungen der neuen, revolutionären Gewalten eine hervorstechende Rolle spielte. Zwar haben die revolutionären Machthaber unter dem Eindruck der gewaltigen, noch heute nachzitternden Erregung, welche ihre alles überstürzende Hast auf diesem zartesten und kompliziertesten aller nationalen Lebensgebiete in der Tiefe der Volksseele hervorrief, allenthalben auf eine vorläufige Zurückstellung dieser Frage sich eingelassen. Allein, daß eine gründliche Auseinandersetzung des neuen über Nacht aus dem deutschen Boden emporgestiegenen Staatswesens mit der tausendjährigen Macht der Kirche unausbleiblich sei, ist allen klar geworden. Es ist deshalb ein begrüßenswertes Unternehmen, daß in einem soeben erschienenen Sammelwerk[2]) 18 Autoren sich vereinigt haben, um die verschiedenen kulturellen Gesichtspunkte des Trennungsproblems zu beleuchten. Ob es von vorneherein unmöglich war, wie die Herausgeber behaupten, die verschiedenen Weltanschauungsgruppen bei der Verteilung des Stoffgebietes gleichmäßiger zu Worte kommen zu lassen, als es in dem Buche geschieht, möchte dahingestellt bleiben. Ganz unterblieben ist, nachdem einer der neuen sozialistischen Kultusminister von der Mitarbeit zurückgetreten war,

[1]) Hochland 1914.
[2]) Friedrich Thimme und Ernst Rolffs, Revolution und Kirche, VIII 373 S. Berlin 1919 Reimer. M. 10.

eine ſozialdemokratiſche Beteiligung. Dies iſt bedauerlich, da es jedenfalls wichtig wäre, zu ermeſſen, inwieweit die immerhin etwas religionsfreundliche Stimmung, welche im Thimmeſchen Friedensbuche mehrfach auch von ſozialiſtiſcher Seite zum Durchbruch kam, nachgehalten hat, und inwieweit namentlich die jüngſten Erfahrungen mit dem Bolſchewismus beſonders in den Reihen der wiſſenſchaftlichen Theoretiker der Partei etwa eine Korrektur der Marxiſtiſchen Anſicht über die Bedeutung der religiöſen und moraliſchen Faktoren für den Wiederaufbau der zerrütteten Staatsordnung herbeizuführen vermocht haben.

In ziemlich günſtigem Sinne beurteilt dieſe überaus wichtige letztere Frage der Mitherausgeber Thimme in dem gehaltvollen Aufſatze, welcher die erſte Gruppe von Abhandlungen einleitet, die das Verhältnis von Staat und Kirche und ſeine Veränderung durch die Revolution umfaßt. Vollſtändig vertraut mit den religionsfeindlichen Ausgangspunkten des wiſſenſchaftlichen Sozialismus ſucht Thimme dem harten Steine der Marxiſtiſchen Theorie einige Hoffnungsfunken zu entlocken. Namentlich betont er den Umſtand, daß der Wiener Neu-Marxismus eines Max Adler u. a. einer durchgedachten Verbindung von Kant und Marx und damit einer ethiſchen Vertiefung des Sozialismus das Wort rede. Nicht bloß die ehemaligen Paſtoren, Göhre, Maurenbrecher uſw., ſondern auch Perſönlichkeiten, die von der Genoſſenſchaftsbewegung herkommen, wie Hans Müller und Fendrich, vertreten die Auffaſſung, daß beim Aufbau ſozialiſtiſcher Wirtſchaftsorganiſationen religiöſe Kräfte überhaupt ſich nicht entbehren laſſen und daß die Religion eine der reichſten Kraftquellen werden könne, welche den Sozialismus zu ſpeiſen vermögen, wenn der Schutt veralteter Vorurteile weggeräumt werde. Thimme hält ſich endlich an die Tatſache, daß der heutige Kultusminiſter Häniſch ſchon ein Jahr vor Ausbruch der Revolution ſich mit Wärme über die Religion als über einen wichtigen Faktor des öffentlichen Lebens ausgeſprochen hat und dieſelbe gerade deshalb von jeder ſchädlichen Verquickung mit den rein weltlichen Aufgaben des Staates gelöſt ſehen wollte, damit ſie ihre ganze mit Recht beanſpruchte autonome Größe entfalten könne. Dazu kommt, daß nach Thimme die ſozialiſtiſche Arbeiterſchaft in dem für ſie bedeutendſten Moment der Geſchichte ſich als unreif für die große Aufgabe des zukunftentſcheidenden Augenblickes erwieſen hat und daß ſie die Hilfe, deren ſie bedarf, nur bei der einzigen anderen ſittlichen Macht finden kann, welche die Geſchichte kennt, bei der Religion und ihrer Trägerin, der Kirche. So hofft Thimme, daß das ſchöne Wort Laſſalles noch einmal Wahrheit werde, die Arbeiter ſeien der Fels, auf welchem die Kirche der Zukunft gebaut werden ſoll.

Sehr intereſſant iſt Prof. Bouſſets Aufſatz über die Stellung der evangeliſchen Kirchen im öffentlichen Leben bei Ausbruch der Revolution. Eine freimütige Kritik übt der Verfaſſer an der Entwicklung des deutſchen Proteſtantismus im letzten Jahrhundert. Dieſe Entwicklung der evangeliſchen Kirchen zu Obrigkeits- und Paſtorenkirchen habe die Grundlage, auf der das kirchliche Leben ruht, ungemein ſchmal geſtaltet, die frei wirkenden Kräfte weiterer Kreiſe unterbunden und nicht zum Spiel kommen laſſen. Die Konſolidierung des evangeliſchen Kirchenweſens im 19. Jahr-

hundert habe tatsächlich eine starke Minderung seines Einflusses im Volksleben bedeutet. Die evangelischen Kirchen und ihre Arbeit seien ganz wesentlich von den konservativen Schichten des Volkes getragen gewesen, während das liberale Bürgertum mit seiner Intelligenz und Bildung sich immer feindseliger von ihnen entfernte. Das eigentlich Tragische aber bestand darin, daß bei der fast über Nacht sich vollziehenden Entwicklung Deutschlands vom Agrar- zum Industriestaat die Arbeitermassen dem kirchlichen Einfluß verloren gingen. Wie die Tragödie des deutschen Volkes darin lag, daß es dem deutschen Staat Bismarcks und Wilhelms II. nicht gelang, den enormen Menschenzuwachs, den er durch die Industrialisierung Deutschlands erhielt, mit sich innerlich zu verschmelzen, so haben auch die mit dem Obrigkeitsstaat eng verflochtenen evangelischen Kirchen den Weg zum Herzen der mächtig sich emporringenden Proletarierschichten nicht finden können. Der Vorsprung der katholischen Kirche wird ohne Umschweif anerkannt. Neben ihren sozialen Organisationen spielten die evangelischen Arbeitervereine und Gewerkschaften eine kümmerliche Rolle, und die evangelische Kirche habe es nicht dazu gebracht, in den sozialen und politischen Kämpfen, die das deutsche Volk aufwühlten, ein entscheidendes Wort zu sprechen. Die wetterwendischen Erlasse des Oberkirchenrates in den neunziger Jahren hätten das durch und durch obrigkeitliche Gefüge des Landeskirchentums grell beleuchtet. Wie ein Reif sei es über den verheißungsvollen Anfang eines sozialen Frühlings gefallen. Wenn auch Bousset über all dem nicht vergißt, trotz lebhafter Klage über das Versagen der geistigen Haltung des deutschen Bauerntums in Krieg und Revolution doch den gewaltigen Einfluß der jahrhundertelangen kirchlichen Arbeit auf die Erhaltung der religiösen Volkssitte und des christlichen Charakters der nationalen Erziehung hervorzuheben, so sind doch seine skizzierten Ausführungen charakteristisch für die Haltung des deutschen Protestantismus gegenüber der Trennung von Staat und Kirche überhaupt. Wenn nämlich der Charakter der evangelischen Landeskirche als einer mit dem Staat verwachsenen Obrigkeitskirche das Hindernis war, welches die Arbeiterschaft von der Religion fernhielt, dann wird Trennung von Staat und Kirche der einzig mögliche Weg zu einer freien Volkskirche sein.

Diesen Gedanken führt noch schärfer Prof. Baumgarten-Kiel aus, indem er das ‚Ende der Staatskirche als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung' erweisen will. Baumgarten hatte schon vor dem Kriege unter dem Drucke der inneren Krisis des Protestantismus eine schüchterne Werbung für den Trennungsgedanken versucht, wenn auch ‚mit Zittern und Zagen'. Diese Hemmungen sind für ihn nun weggefallen. Er meint, der Trennungsgedanke sei dem Protestantismus schon in die Wiege gelegt worden. Das Notbischoftum des Landesherrn führt notwendig zurück zur mittelalterlichen Konfundierung der beiden Schwerter. Mit der akuten Demokratisierung des Begriffes Volk seit 1867, seit Bismarck jedem einzelnen Stimmrecht verlieh, mit diesem Staatsprinzip der Majorisierung durch die Masse sei evangelisches Kirchentum schlechterdings unverträglich geworden. Mit Adolf Hoffmann aber auf dem Stuhl eines Ministers des Geistes seien die alten Hilfskonstruktionen für den Notbau der Staats-

kirche vollends zerbrochen. Baumgarten will keinem Zurück hinter die Linie der Revolution das Wort reden, denn ſie hat nur abgeſtreift, was zum Abfallen reif war. Aber die Trennung müſſe erfolgen nicht auf franzöſiſche, ſondern auf recht deutſche Art, mit voller Achtung vor der geiſtigen Macht der Religion, die ſich um das Kulturleben die größten Verdienſte erworben hat und deren hohe Stelle im Herzen der Nation als ſichere Tatſache zu reſpektieren ſei.

Der prinzipielle Gegenſatz in der Auffaſſung des Trennungsproblems ſeitens der verſchiedenen chriſtlichen Bekenntniſſe gelangt angeſichts der eben vorgeführten proteſtantiſchen Stimmen zu denkbar ſchärfſter Ausprägung durch Prof. Karl Muths großzügige und tiefſchürfende Darſtellung des Themas ‚Die Stellung der katholiſchen Kirche im öffentlichen Leben vor der Revolution'. Auch Muth verkennt keineswegs die Schattenſeiten des alten Staatskirchentums; allein er iſt weit entfernt, deshalb in einer Löſung aller Beziehungen zwiſchen den beiden großen Mächten der Geſellſchaft das Heil der Zukunft erblicken zu wollen. Er weiſt mit tiefem Rechte darauf hin, wie gerade in Deutſchland die katholiſche Kirche keineswegs auf privilegierte Stände eingeſtellt war, ſondern von ſtarkem, demokratiſchem Geiſte erfüllt ſich zeigte und durch Rekrutierung ihres Klerus aus allen Ständen die vollkommene Solidarität auf dem Gebiete des religiöſen Lebens kräftig zur Darſtellung brachte. Muth zeichnet ſodann ſcharf und richtig das Weſen der katholiſchen Religioſität, welche keineswegs in modernem Sinne auf das ſtille Herzensgebiet ſich einengen läßt, ſondern aus ihrem tiefſten Weſen heraus ſich gedrängt fühlt, den Strom ihrer Begeiſterung, ihrer Gottesliebe in die breiteſte Öffentlichkeit zu ergießen. Was dem Fernſtehenden als Schaugepränge erſcheint, iſt nichts als die peripheriſche Äußerung einer Zentralkraft, die nicht einzudämmen iſt. In geradezu klaſſiſcher Weiſe zeigt der Verfaſſer dieſen Charakter des katholiſchen Ethos an dem Beiſpiel der Sonntagsfeier, welche nicht ein bloßes Freimachen vom Seelenſtaub der Woche bedeutet, ſondern, indem hier feierlicher als an Werktagen der Tiſch der heiligen Gemeinſchaft gedeckt wird, eine Verſöhnung der oft ſo verletzend empfundenen geſellſchaftlichen Gegenſätze im Gefühl der Gleichheit vor Gott und brüderlicher Verbundenheit zum allgemein menſchlichen Schickſal. Man entferne den chriſtlichen Sonntag in ſeiner ruhevollen, auch das öffentliche Leben ſo tief beeinfluſſenden Erſcheinung aus dem Bilde unſerer bürgerlichen Exiſtenz, und alle Dämme gegen die ſittliche Entartung werden niedergeriſſen. Ebenſo zeigt der Verfaſſer, wie das Kirchenjahr zu einem Erziehungswerk an der Geſamtheit wird, indem es das Bild des großen Doppeldramas, Chriſtus und ſeine Kirche, der Menſchheit tief und unvergeßlich in die Erinnerung prägt, und wie ſo das kirchliche Wirken unſichtbar in die öffentlichen Zuſtände übergreift. Sehr zeitgemäß iſt der Hinweis darauf, wie ſelbſt das weltfremde katholiſche Ordensideal mit unentgeltlichen Arbeitsleiſtungen tief ins öffentliche Leben verflochten iſt, und wie nirgends der edle Kern des kommuniſtiſchen Ideals gleich dauerbar und vollkommen verwirklicht iſt als dort, wo die Gleichheit im Gebrauch der Güter hergeſtellt iſt aus Geringſchätzung der irdiſchen Güter überhaupt. Ferner zeigt der Verfaſſer, wie die Kirche noch immer die

einzige höhere Kunſtſchule des gemeinen Mannes iſt und wie ſie tief ins öffentliche Leben eingreift durch die zentrale Stellung der von ihr getragenen religiöſen Idee auf allen Gebieten des geiſtigen Bildungsweſens und nicht zuletzt als die wahre Hochſchule der Barmherzigkeit. Muth prägt dabei das ſchöne, beherzigenswerte Wort: ‚Wo immer heute noch Menſchen ſich aufopfern im Dienſte der Nächſtenliebe, da geſchieht es aus Kräften, die der Glaube geſchaffen hat.‘ Aus dieſer überzeugenden Darlegung der Kulturbedeutung der katholiſchen Kirche zieht der Verfaſſer den Schluß, daß es für den neuen Staat das beſte wäre, wenn er klüger, als der alte, von Anfang an die große ſoziale Befähigung der Kirche ſich zu nutze machen würde.

Schon aus den bisherigen Darlegungen ergibt ſich das Fazit, welches M. Rade in ſeinem Aufſatz über „Die gemeinſamen Intereſſen der katholiſchen und der evangeliſchen Kirche angeſichts der Trennungsfrage“ wirklich zieht, daß nämlich der Proteſtantismus heute, was man vor einem Jahr nicht mit dieſer Beſtimmtheit hätte vorausſagen können, ſich bereits für die Trennung entſchieden hat, während die katholiſche Kirche ſie ablehnt. Rade, ſeit Jahren ein Vorkämpfer für die gegenſeitige Verſtändigung der chriſtlichen Konfeſſionen, ſpricht nicht ſehr optimiſtiſch von den Verſuchen, angeſichts der für die chriſtliche Kultur drohenden Gefahren eine Solidarität aller chriſtlichen Intereſſengruppen herbeizuführen. Unterdeſſen haben ſich erſt vollends alle dieſe Anläufe als wirkungslos erwieſen. Rade findet die Urſache hiefür in der Gegenſätzlichkeit der prinzipiellen Auffaſſung von Kirche und Staat, indem der Katholizismus die konſtitutive Zuſammengehörigkeit dieſer beiden Größen fordere, während der Proteſtantismus zuerſt deren Weſensverſchiedenheit verkündet habe. Als gemeinſam betont er das Intereſſe an einer ruhigen, beſonnenen, ſchonenden Überleitung des alten Zuſtandes in den neuen, an dem Schutze der ewigen Güter, deren Pflege allen chriſtlichen Bekenntniſſen obliegt, an der Erhaltung der konfeſſionellen Schule.

Eine zweite Aufſatzgruppe handelt von ſpeziellen Fragen der inneren und äußeren Neuorganiſation der Kirchen, eine dritte von den Folgen der Trennung für das innere Leben der evangeliſchen Landeskirche. In der Abhandlung des Katholiken Alexander von Brandt wird nicht nur das juriſtiſche Fundament in der ſtaatlichen Rechtsſtellung der Kirche einer ſorgfältigen Unterſuchung unterzogen, ſondern auch die Wertſchätzung der Kirche als Kulturfaktor erſten Ranges und damit ihre Unentbehrlichkeit als Grundlage jeder Ordnung des Staats- und Geſellſchaftslebens erfährt eine vielſeitige Beleuchtung. In praktiſcher Hinſicht ſtellt der Verfaſſer den wohlbegründeten Satz auf: Die ſtaatskirchlichen Verhältniſſe ſind ein kunſtvolles Gewebe von Wechſelbeziehungen, an deſſen Herſtellung die Jahrhunderte gearbeitet haben. Löſt man es an einer Stelle, ſo gerät das ganze Gebilde in Auflöſung.

Die letzte Gruppe der Abhandlungen umfaßt das wichtige Gebiet der Unterrichtsfragen. Mit gewohnter Meiſterſchaft entrollt Tröltſch alle Schwierigkeiten des Schulproblems, ohne ſich ſelbſt bis zu einer klaren Löſung der Frage durchzuringen. Der Mitherausgeber Rolffs und Prof.

Meyer-Göttingen finden herrliche Worte für die Wahrheit, daß nur durch konfeſſionellen Religionsunterricht ein erträgliches Verhältnis zwiſchen Staat und Kirche geſchaffen werden kann, während eine konfeſſionsloſe Schule alles das gefährden würde, worauf unſere bisherige Kultur beruht.

Alles in allem iſt das Werk als die erſte großzügige Darſtellung der durch die Revolution geſchaffenen Lage auf dem wichtigſten unſerer nationalen Lebensgebiete eine begrüßenswerte Leiſtung. Hat es auch bedauerlicherweiſe den Beweis für eine Solidarität der chriſtlichen Bekenntniſſe in dieſer für die Intereſſen des Chriſtentums entſcheidenden Kriſis nicht erbringen können, ſo hat es doch eine Fülle von Geſichtspunkten aufgeſtellt, welche einer gedeilichen Löſung des Problems förderlich ſein können und wenigſtens einen Schimmer von Hoffnung begründen, daß der neue Staat mit ſeinen Ideen von Menſchenrecht und Menſchenwürde ſich auf ſeine Verwandtſchaft mit dem chriſtlichen Geiſte beſinnt und in der Kirche die Quellen ſeiner beſten Kräfte findet. —

Unterdeſſen iſt die neue Reichsverfaſſung in Kraft getreten, welche natürlich auch das Problem des Verhältniſſes von Staat und Kirche nicht umgehen konnte. Wer aber mit Rückſicht darauf, daß in dieſer Reichsverfaſſung die radikalſten Forderungen des Sozialismus hinſichtlich der Religion nicht zum Durchbruch kommen konnten, ſich beſonderen Hoffnungen in Bezug auf die Zukunft hingeben wollte, würde übel beraten ſein. Die neue Verfaſſung ſteht unter dem Zeichen des Kompromiſſes und kann ſchon deshalb keine dauernde Löſung des Problems bedeuten. Kompromiſſe zwiſchen unvereinbaren Gegenſätzen in den tiefſten Fragen der Weltanſchauung ſchließen ſtets eine Saat von Zwietracht in ſich. Sehr erfreulich iſt die Gewährleiſtung des kirchlichen Eigentums und die Forderung einer Ablöſung der bisherigen Staatsleiſtungen an die Kirchen nach Grundſätzen, die das Reich aufſtellt (Artikel 138), ebenſo der Schutz des Sonntags und der anerkannten Feiertage als Tage der Arbeitsruhe und ſeeliſcher Erhebung (Artikel 139), ſowie die Erhaltung der theologiſchen Fakultäten (Artikel 149). Auch ſonſt ſind die das Verhältnis des Staates zur Kirche betreffenden Beſtimmungen von einem gewiſſen Wohlwollen getragen. Allein ſo meiſterhaft die Reichsverfaſſung juriſtiſch formell durchgearbeitet iſt und ſo vortrefflich ſie in dieſer Hinſicht z. B. gegenüber der Bayeriſchen Landesverfaſſung abſticht, ſo wenig iſt ihre Auffaſſung von Staat und Kirche auf klarer, prinzipieller Baſis aufgebaut. Die überflüſſige Verſicherung in Artikel 137: „Es beſteht keine Staatskirche“ ſoll wohl nicht bloß den Zuſtand charakteriſieren, der ſeit 100 Jahren in allen modernen Rechtsſtaaten bereits verwirklicht war, ſondern eine Löſung aller inneren Beziehungen zwiſchen Staat und Kirche bedeuten. In dieſem entſcheidenden Punkt wird das Problem auch in Zukunft trotz aller Kompromiſſe einer klaren Löſung bedürfen. —

22. Der Katholizismus als völkerverbindende Macht der Zukunft.[1]

Noch wichtiger als alle Fragen des inneren kulturellen Aufbaues unserer Nation wird nach dem Kriege ein anderes Problem sein, in dessen Bewältigung Deutschland nicht zurückstehen darf, wenn es dem idealen Sinne, mit welchem es das Schwert geführt hat, treu bleiben will, nämlich die Frage, wie die furchtbare Flutwelle des Hasses, welche dieser Krieg zwischen den ringenden Völkern aufgetürmt hat, wieder allmählich zum Sinken gebracht werden kann. Und wenn irgendwo, so muß in dieser Frage dem Katholizismus des neuen Mitteleuropa die führende Rolle zufallen.

Daß die katholische Kirche in ihrem Schoße die mächtigsten völkerverbindenden Kräfte birgt, welche in der Weltgeschichte sich je wirksam gezeigt haben, vor dieser Tatsache haben auch unter ihren heftigsten Gegnern die Einsichtigen stets in Ehrfurcht ihr Haupt geneigt. So sagt der englische Geschichtschreiber Macaulay:

„Es gibt auf dieser Erde kein Werk menschlicher Politik und hat niemals ein solches gegeben, das einer Untersuchung so sehr würdig wäre, wie die römisch-katholische Kirche, deren Geschichte die zwei großen Epochen der Zivilisation, das Altertum und die moderne Welt, miteinander umspannt. Es gibt keine andere Institution in Europa, die in die Zeiten zurückführt, wo der Rauch der Opfer aus dem Pantheon aufstieg und wo Giraffen und Tiger im flavischen Amphitheater umhersprangen. Die stolzesten Königshäuser sind im Vergleich mit der langen Reihe der römischen Päpste nur von gestern. Diese Reihe können wir in ununterbrochener Folge von dem Papste, welcher Napoleon im 19. Jahrhundert krönte, bis zu jenem zurückverfolgen, welcher einem Pipin im 8. Jahrhundert die Krone aufsetzte, und die erhabene Dynastie erstreckt sich noch weit über die Zeit Pipins hinaus, bis sie in das Zwielicht der Sage sich verliert. Und noch immer steht das Papsttum da voll Kraft und Leben, während die anderen Reiche, die mit ihm von gleichem Alter waren, längst in Asche zerstoben sind. Die katholische Kirche sah den Anfang aller Regierungen und aller religiösen Institutionen, die jetzt in der Welt bestehen, und sie wird vielleicht auch das Ende von allen sehen und überleben. Sie war groß und mächtig, bevor der Sachse einen Fuß nach Britannien gesetzt, bevor der Franke den Rhein überschritten hatte, als griechische Beredsamkeit noch in Antiochien blühte, als im Tempel zu Mekka noch Götzenbilder standen. Und sie mag noch in unverwelkter Kraft stehen, wenn ein Reisender aus Neuseeland inmitten einer weiten Einöde sich auf einen zerbrochenen Bogen der Londonbrücke stellt, um die Ruinen der

[1]) Aus dem Sammelwerk von Meinertz-Sacher „Deutschland und der Katholizismus. Gedanken zur Neugestaltung des deutschen Geistes- und Gesellschaftslebens." Das Werk erschien vor unserem Zusammenbruch. Aus wichtigen Gründen lasse ich den Aufsatz unverändert.

Paulskirche zu zeichnen. Wenn ich die furchtbaren Stürme bedenke, welche die römiſche Kirche überlebt hat, ſo finde ich es ſchwer, zu begreifen, auf welchem Wege ſie untergehen ſoll. Dieſe Kirche iſt wahrlich ein Meiſterſtück menſchlicher Weisheit.“ [1])

Die Anerkennung der katholiſchen Kirche als der hervorragendſten völkerverbindenden Kraft der Weltgeſchichte hat in beſonders eindrucksvoller Weiſe auch ein großer franzöſiſcher Denker betätigt, deſſen Werke eine Hauptquelle für die heutige Geiſteskultur der weſtlichen Ententeländer einſchließlich Amerikas geworden ſind, nämlich Auguſte Comte, den der Engländer Lewes in ſeiner Geſchichte der Philoſophie den größten aller Philoſophen ſeit Thales nennt. Obwohl von dem denkbar tiefſten Gegenſatz gegen das Chriſtentum ausgehend, indem er die Menſchheit als das allein edle Metall in allen Legierungen des Göttlichen betrachtete und dieſe Erde in den Himmel der alten Sage umzugeſtalten ſich vorſetzte, hat doch Comte ausdrücklich die Geſellſchaftsordnung des katholiſchen Syſtems im Mittelalter als das größte politiſche Meiſterſtück aller Zeiten erklärt. In bewunderungswürdiger Weiſe habe der Katholizismus das politiſche Problem des Verhältniſſes der beiden Gewalten gelöſt und ſei für die internationale Ordnung durch ſeine ausgezeichnete Fähigkeit, die verſchiedenen Nationen untereinander zu verknüpfen, von unermeßlicher Bedeutung geworden. Keine andere ſoziale Inſtitution reiche in der Fähigkeit, als regelrechtes Organ gemeinſamer Anſchauungen aufzutreten, an die katholiſche Kirche heran, weshalb ſie ſoziale Übelſtände, gegen welche alle moderne Philanthropie ſich als ohnmächtig erwieſen habe, ſpielend gehoben und durch ihre Heiligſprechungen die verſchiedenen Völker und Zeiten zu einer tiefſinnigen Solidarität verbunden habe. Die geiſtliche Gewalt der Kirche erfüllte einerſeits den Traum der griechiſchen Philoſophie von geiſtiger Beherrſchung der Welt, anderſeits die Sehnſucht des Römertums nach politiſcher Organiſation der Welt. Die Kirche habe das ſtraffe militäriſche Syſtem der Römer in das Feudalſyſtem verwandelt; jede unparteiiſche Forſchung müſſe die katholiſch-feudale Ordnung in jeder Beziehung als die wahre, allgemeine Quelle der europäiſchen Ziviliſation anerkennen. Der ganze geiſtige, philoſophiſche, wiſſenſchaftliche, äſthetiſche und induſtrielle Aufſchwung Europas ſtamme aus dem Herzen und der Blütezeit des Katholizismus. Die Kirche habe die Schranken zwiſchen den Völkern niedergeriſſen, den Kriegen defenſiven Charakter gegeben, die großen Reiche in kleine Völker aufgelöſt, die friedliche Arbeit veredelt, den kriegeriſchen Geiſt in den induſtriellen übergeführt, die arbeitenden Klaſſen zuerſt in den Städten, dann auf dem Lande befreit. Weit entfernt, dem modernen Vorwurfe der Uſurpation gegenüber der katholiſchen Kirche zuzuſtimmen, betont Comte, die Kirche habe auch zur Zeit ihres größten Glanzes die volle innere Freiheit ihres ſegensreichen Einfluſſes auf die Geſellſchaft nicht erringen können. Wie wertvoll letzterer geweſen ſei, zeige nichts deutlicher als das Bild der europäiſchen Diplomatie, welche die Kirche in der Regelung der internationalen Beziehungen abgelöſt habe [2]).

[1]) Bülau, Macaulays Kleine Schriften IV 61.

[2]) Cours de philoſophie poſitive² V 212 ff.

Eine zweite Thesis Comtes ist, daß durch die Revolution gegen den Geist der Kirche das geistige Europa in den Zustand der Anarchie gestürzt worden sei, dessen Überwindung eine Lebensfrage der Menschheit sei. Als die Urheber der Revolution bezeichnet er in erster Linie Luther, in zweiter Hobbes, in dritter Voltaire und J.-J. Rousseau, welche die Autorität der Kirche stürzten, ohne ein anderes Bindemittel für die Menschheit an die Stelle zu setzen[1]. Letzteres will er nun in der Wissenschaft organisieren. Er setzt sich zum Lebenswerk, eine „Hierarchie der Wissenschaften" aufzurichten, deren Herzpunkt eine geistige Autorität bilden sollte, die mit ihrem Ideal ganz und gar an das glänzende Bild der katholischen Kirche angelehnt sein sollte. Eine geistige Autorität sollte wieder die Grundlage der politischen werden; ein ehrwürdiger europäischer Senat, zusammengesetzt aus Gelehrten, welche das ganze Wissensgebiet beherrschen, sollte die Ordnung und Leitung der Existenzbedingungen der Menschheit in die Hand nehmen, während bisher Zeitungsschreiber und Metaphysiker in wilder Anarchie und meist ohne Befähigung sich zu spekulativen Führern der Menschheit aufgeworfen hätten.

Trotz des gewaltigen Einflusses Comtes in Europa und Amerika ist es nicht zu einem Versuch gekommen, sein „Abendländisches Komitée" unter den fünf europäischen Hauptvölkern mit Paris als geistiger Metropole aufzurichten.[2]) Und doch hat sich Comtes Idee, daß die europäische Wissenschaft berufen sei, die Erbschaft des Katholizismus anzutreten, und daß so ein Verband der freien Geister wie von selbst an die Stelle der alten Glaubensgemeinschaft sich setze, als ein stilles aber hartnäckiges Vorurteil allgemein fortgepflanzt. Das Vorurteil wuchs, als in den letzten Jahrzehnten zum erstenmal die europäischen Akademien daran gingen, wirklich internationale Aufgaben der Wissenschaft in Angriff zu nehmen, wiewohl zu so wichtigen Projekten eines Leibniz, wie es die internationale Zentralisierung aller gesundheitlichen Erfahrungen der Menschheit wäre, noch kein erster Ansatz gemacht wurde. Als im Jahre 1909 unter dem fernen Donnerrollen des heraufziehenden Weltkrieges die Universität Leipzig in einer einzigartigen, überwältigenden Weise ihr Jubiläum feierte und alle Universitäten der Welt und ihre Schüler aus allen Ländern ihre Glückwünsche darbrachten, da flammte wohl zum letztenmal der Enthusiasmus für die Wissenschaft als das Bindemittel der Völkersolidarität in hellen Gluten auf. Der Jubiläumsrektor Binding rief bei der Begrüßung aus: „Der Weltstaat ist dahingesunken, die Weltkirche hat ihre Herrschaft verloren, die Weltschule stirbt nicht. Wir bilden in der Welt nur eine einzige hohe Schule; unser gemeinsames Ziel ist die Sonne der Erkenntnis; jubelnd wird jede große Entdeckung der Wissenschaft, gemacht an einem Ende der Welt, am anderen begrüßt! Die Zeit der Verbindung zu gemeinsamer Arbeit ist gekommen!"[3]) Und im Lichtermeer des Palmengartens sprach der Vertreter der Staatsregierung, Staatsminister Dr. Beck: „Welch glänzendes Bild, diese durch das Einigungsband der Wissenschaft verkörperte Solidarität der Völker, und in

[1]) Ebd. 381 ff., 499 ff.
[2]) Cours VI 534 ff.
[3]) Festbericht zum 500jährigen Jubiläum der Universität Leipzig 78.

unſerer von Waffen ſtarrenden Gegenwart, welch hoheitsvoller, alle Nationen in den höchſten Gütern der Kultur einander näher führender Friedenskongreß!“ [1])

Gründlicher wurde wohl nie eine Wahnidee zerſtört als dieſe, daß eine internationale Wiſſenſchaft die völkerverbindende Aufgabe der katholiſchen Kirche übernommen habe. Das Mittelalter freilich hatte eine ſolche internationale Wiſſenſchaft, und die Verkünder derſelben verlegten ihre Lehrkanzeln von Land zu Land, und Scharen von Schülern folgten ihnen. Ein Duns Scotus zog von Oxford, wo er im Merton-Kolleg 30000 Hörer hatte, nach Paris und dann nach Köln. Gegenüber dieſen Erſcheinungen ſind die modernen Austauſchprofeſſuren mit ihrem enggeſteckten politiſchen Programm nur ein künſtliches, mißglücktes Experiment. Denn die mittelalterliche Solidarität der Wiſſenſchaft beruht auf dem Felſenfundament der gemeinſamen katholiſchen Weltanſchauung, während das moderne „Streben nach Wahrheit“ im Sinne Leſſings, wie es bei vorgenannter Gelegenheit Binding als den Einheitskern der wiſſenſchaftlichen Internationale der Jetztzeit verkündete, ohne jedes objektive Fundament iſt und deshalb die Geiſter innerlich nicht zu verknüpfen vermag. In meiſterhafter Weiſe zeigt Max Scheler [2]) wie der Krieg einen furchtbaren Zuſammenbruch der ſtolzen Vernunftautonomie Europas vor einer unerhörten nationaliſtiſchen Vernunftheteronomie enthüllt hat, die man im Frieden nur nicht bemerkt hatte, wie anſtelle der freien Unterordnung unter die religiöſe Geſamtoffenbarung des Lebens im Mittelalter in der Neuzeit nicht die vielgeprieſene Vorausſetzungsloſigkeit getreten war, ſondern eine langſam fortſchreitende Verſklavung an ein Triebleben nationaler Vorausſetzungen, das ihr Licht zuletzt völlig erſtickt hat. Dieſe Behauptung Schelers kann angeſichts der Tatſachen des Krieges kein Vernünftiger mehr anfechten. Beim erſten Schall der Kriegstrompete waren die Hochburgen der Weltwiſſenſchaft, auch die Akademien, die erſten, welche die wiſſenſchaftlichen Bannflüche einander zuſchleuderten und ſich gegenſeitig exkommunizierten. Während unſere Philoſophen mit Kant glaubten, die Wiſſenſchaft erſt habe die Menſchheit einander näher gebracht und dadurch, daß ſie in der grenzenloſen Kommunikationstechnik die äußeren Schranken des Raumes niederriß, ſie auch zu einer Seele zuſammengeſchweißt, ſo daß der ewige Friede von ſelbſt kommen müſſe, hat der Krieg gezeigt, daß gerade die führende Wiſſenſchaft, die Philoſophie, die Völker tief geſpalten hatte. Dies zeigte ſich ſchon gleich zu Beginn des Krieges, als Wundt ſein großartiges Gemälde „Die Nationen und ihre Philoſophie“ entwarf und die Ententeländer wie aus einem Munde ihren Anklageſchrei gegen Kant, Hegel und Nietzſche als die eigentlichen Urheber des Weltkrieges ausſtießen. Die Philoſophie, völlig in die geheimen Fangnetze völkiſcher Ideale verſtrickt, beſitzt überhaupt keine Kraft mehr, die Völker innerlich um ein gemeinſames Geiſtesbanner zu ſcharen. Was auf den internationalen Kongreſſen ſpeziell unſere gutmütigen deutſchen Gelehrten als die Morgenröte einer goldenen Zukunft umſchwärmt hatten, waren nur die letzten Strahlen einer untergegangenen Sonne, der chriſtlichen Weltanſchauung. Das angeblich

[1]) Ebd. 47. [2]) Krieg und Aufbau 257.

geiſterverknüpfende „Streben nach Wahrheit“ erwies ſich nicht einmal als ſtark genug, um zu Ehren der greifbaren hiſtoriſchen Wahrheit einen einzigen von den führenden Geiſtern der Ententeländer zu einem Proteſte gegen das engliſche Kabelnetz der Weltlüge anzuſpornen, geſchweige denn gegenüber dem Goldſack Albions und der blinden Revancheidee Frankreichs das Banner höchſter Kulturideen zu erheben. Nicht bloß ſchwiegen ſie, ſondern die lauteſten Rufer waren ſie im Dienſt der nationalen Idole, ganz abgeſehen davon, daß gerade Wiſſenſchaft und Technik (ich erinnere nur an die Chemie) durch im Frieden ängſtlich gehütete Geheimniſſe in der furchtbaren Geſtaltung des Krieges ihre Triumphe feierten. Ganz zutreffend ſagt Scheler: „Heute, d. h. am kataſtrophenartigen Abſchluß einer Periode, welche Schritt für Schritt auch den Geiſt der Philoſophie und der Wiſſenſchaft nationaliſierte, fällt es uns wie Schuppen von den Augen, daß jener Schein von Selbſtändigkeit der Vernunft auch bisher nicht den freien Kräften der Vernunft verdankt war, ſondern nur der heimlich die Begriffe nährenden Tradition, die aus einem univerſal gerichteten religiöſen Kulturzeitalter, dem Mittelalter, noch Menſchen zugegangen war und ſie beſeelte, die dieſe Tradition offen und bewußt bekämpften. Das Kapital dieſer geiſterverknüpfenden, der Vernunft den Schein einer abſoluten Selbſtändigkeit erteilenden Tradition iſt im Laufe des 19. Jahrhunderts langſam verzehrt worden. Die alle europäiſche Geiſtesgemeinſchaft begründenden chriſtlichen Geſamtinſpirationen der nationalen Geiſter verwelkten langſam oder ſie ſetzten ſich neben die eigentliche Kulturarbeit als eine beſondere Inſel in Geiſt und Gemüt der noch Gläubigen ab . . . Denken wir uns das, was wir Vernunft nennen, als eine abſolut ſelbſtändige und von Haus aus zur Stiftung von Gemeinſchaft und Menſchenverſtändnis höchſt mächtige Kraft, ſo müßte die Folge dieſes Prozeſſes der Traditionsverebbung eine immer tiefergehende Befreundung der Nationen geweſen ſein. Aber das Gegenteil trat ein, eine Zerſplitterung ſondergleichen, endend mit einer Ausdehnung der Sprachverwirrung des Turmbaus von Babel in das Weltformat des Weltkrieges, auch der Geiſter. So iſt der Endpunkt des Prozeſſes, der das menſchliche Denken und Anſchauen der Welt aus der Struktur einer primärgläubigen und liebesgemeinſchaftlich ſolidariſchen Form ſeiner Bewegung heraus zog und es in jene einer primär-kritiſchen und nur geſellſchaftlichen langſam überführte, derſelbe Zuſtand der Anarchie geworden, in dem ſich die Weltpolitik der europäiſchen Staaten kurz vor dem Kriege befand.“ [1])

Eine merkwürdige kataſtrophale Enthüllung hat uns der erſte Weltkrieg gebracht über die höchſte Kulturbedeutung der Wiſſenſchaft, möge nun dieſer Krieg wirklich, was mir zu gewagt erſcheint, mit Scheler als der Kulminationspunkt allmenſchlicher Erlebniseinheit in der bisherigen Menſchengeſchichte, als das erſte Geſamterlebnis der Menſchheit, das unter reſtloſer Teilnahme der geſamten Erdbewohnerſchaft vor ſich geht, aufgefaßt werden oder nicht. An den reizvoll gezierten Wänden der alten Univerſitätskapelle in Bologna iſt ein Gemälde von Signorelli,

[1]) Krieg und Aufbau 259 f.

höchst künstlerisch darstellend, wie die Wahrheit sich mühsam aus der Erde emporringt. Und heute, nach mehrhundertjährigem Ausschluß alles kirchlichen und religiösen Grundgedankens aus unserem Wissenschaftsbetriebe, ruft einer der geistigen Führer Deutschlands an einem so wichtigen Wendepunkt der Geschichte aus: „Nicht von unten her, aus der Materie und den Trieben, nur von oben her, aus dem Geist, aus der Liebe, aus Gott kann Einung kommen! Wenn die innere moralische Anarchie vermindert werden soll, in der heute Europa (und durch es hindurch die Welt) erzittert und sich selbst verzehrt, müssen wir zur Einsicht kommen, daß nicht diese oder jene Einzelheit in unseren Gedanken über die wahren Kräfte, welche Menschen in der Gesinnung vereinen oder trennen, nicht dieses oder jenes besondere Vertrauen, sei es auf das Kapital, auf die Internationale, auf politische Demokratie oder Kulturbindung, falsch und verkehrt gewesen sind, daß vielmehr die ganze Methode unseres Denkens und Fühlens, die gleichsam von unten anfing, um sich von den Interessen langsam über Staatsverwandtschaften zur geistigen Kultur zu erheben, das Religiöse aber höchstens nur als Luxus zu kennen schien, falsch und verkehrt von Grund aus gewesen ist. So falsch, daß wir fürderhin unsere Vertrauenskräfte auf das, was Menschen moralisch eint und verbindet, völlig anders, ja in entgegengesetzter Richtung abwägen müssen, daß wir resolut von oben beginnen, von der letzten und höchsten Sanktion aller Gemeinschaft freier, geistiger Naturen, von Gott und seinem himmlisch-irdischen Reiche!“[1])

Allein, so wendet man ein, hat nicht auch der Katholizismus im Kriege versagt? Gerade Scheler weist ja darauf hin, daß der Krieg auch ein klägliches Zurückweichen der religiösen Mächte vor den nationalistischen Leidenschaften enthüllt habe, daß die Religionen und Kirchen schon vor dem Kriege in höchster Gefahr gegenüber dem Fieber des Nationalismus waren, daß unser eigenes Verhältnis zu unseren Glaubensgenossen in Frankreich und England (einschließlich der Missionen) im Kriege erschüttert worden sei; dazu trat jetzt eine so scharfe literarische Beleuchtung der nationalen Färbungen der Glaubensinhalte bis hinauf zur Gottesidee selbst, daß ein Zeitalter der Volks- und Heldengottheiten emporzusteigen scheinen könnte, das schon mit der Idee einer universalen Menschheits- und Erlösungsreligion prinzipiell brechen wolle, wie neuestens Kjellén in seinem Buche „Die Ideen von 1789 bis 1914“ zeigt.[2])

Demgegenüber ist festzustellen, daß das in der ganzen Welt aufsehenerregende Geistesduell zwischen französischen und deutschen Katholiken gewiß eine unerfreuliche, religiöse Friedensstörung war, daß aber gerade dieses Geistesduell ein glänzender Beweis dafür ist, wie auch die tiefwühlendste nationale Leidenschaft die fest umgrenzten katholischen Glaubensinhalte selbst nicht mit dem leisesten Hauche zu trüben vermag. Diese überaus wichtige Tatsache ist bisher an dem interessanten Phänomen übersehen worden. Wenn das französische Kriegsbuch sagt, die Gottesidee der deutschen Philosophie sei das vergöttlichte Ich des Deutschtums, so dachte es dabei an Hegel, nach welchem der preußische Staat mit der

[1]) Krieg und Aufbau 262f. [2]) Ebd. 267.

Gottheit bekanntlich identisch war. Und wenn das Buch von Wotan als Nationalgott sprach, so wollte es die lärmende alldeutsche Propaganda, keineswegs die deutsche katholische Auffassung treffen. Und könnte man es in der Hitze der Kriegsleidenschaft allzu tragisch anrechnen, wenn Franzosen aus der Apotheose, den ein großer Teil unserer Literatur und Presse gerade zu Kriegsbeginn mit Nietzsche trieb, den Schluß zogen, er sei der geistige Führer der Nation? Wie sollten Franzosen wissen, was deutsche Philosophen heute noch nicht wissen, daß Nietzsche Deutschland ingrimmiger gehaßt hat als heute eine der kriegführenden Nationen es tun kann, daß er das deutsche Volk lästerte als „ungeheuerlichste Zusammenwerfung von Rassen", daß er für Frankreich schwärmte, weil nach seiner Meinung die feinsten Blüten deutschen Geisteslebens, selbst ein Richard Wagner, aus Paris stammen, weshalb er nicht müde wurde, Frankreich als den Sitz der geistigsten und raffiniertesten Kultur Europas und als Hohe Schule des Geschmackes zu feiern?

Psychologisch bedeutet es auch keinen Bruch mit der katholischen Grundauffassung, sondern ist vielmehr das mächtigste Argument für das Gegenteil, wenn die französischen Katholiken, was uns Deutsche wie eine entsetzliche Verblendung anmuten mußte, bei Beginn des Krieges — später nicht mehr — dem Irrwahn Ausdruck zu leihen wagten, der eigentliche Einsatz in dem gegenwärtigen Kriege sei das Reich Gottes in den Seelen. Man muß eben zur Erklärung eines solchen Wahnsinnes beachten, wie tief der Stachel über den Glaubensabfall des schwärmerisch geliebten Vaterlandes im Herzen des französischen Katholizismus sich eingebohrt hatte, nicht bloß aus religiösen, sondern gerade aus patriotischen Motiven. Ich wenigstens kenne nichts Ergreifenderes in der Geschichte der religiösen Literatur als die elegische Klage der französischen Katholiken über die Verheerungen des Atheismus in Frankreich, und wer wollte diese Klagen unberechtigt nennen? Man berief sich dabei auf Cousin[1]), nach welchem die Harmonie des reichen französischen Nationalcharakters mit der Kirche der Welt das in geistiger Beziehung großartigste Jahrhundert schenkte, das sie jemals gesehen hatte, welches auf allen Gebieten die auserlesenste Elite von Geistern in seinem Schoße barg, die man irgendwo vereinigt fand, auch Griechenland nicht ausgenommen, einen Corneille, Racine und Molière, einen Pascal und Bossuet, von den Trägern der politischen Größe, mit der damals dieses Land alle Völker überstrahlte und deren Schimmer es heute noch nicht vergessen kann, ganz abgesehen! Und neben diesen Früchten des Genius — wer wollte auch hier widersprechen? — die köstlichsten Früchte der Seele! Ist es doch historische Tatsache, daß dieses Land in seiner christlichen Blütezeit seinen Stolz darein setzte, das Herz Europas, der empfindsamste und zarteste Punkt des Erdballes zu sein, wo alle Schmerzen der Menschheit widerhallten, jeder Notschrei sein Echo fand! An der Spitze der Kreuzzugsbewegung rettete es Europa und die Kultur durch seinen religiösen Idealismus. Fruchtbarer als irgend ein anderes Volk an Heiligen sandte es in alle Welt die großen Inspirationen aus zu den religiösen

[1]) Du vrai, du bien et du beau, 10e leçon.

Ordensstiftungen und Liebeswerken, und es war als müßten die religiösen Eingebungen aller übrigen Völker durch das Herz Frankreichs hindurchgehen, um die Fülle ihres Glanzes zu erreichen. Die Ritter von Alcantara und Calatrava holen ihre erhabene Regel hier. Die großen Ordensstifter aller Weltgegenden schöpfen aus dieser kostbaren Quelle, ein Maurus und Franciscus aus Italien, ein Kolumban aus Irland, ein Bruno und Norbert aus dem Rheinlande, ein Dominikus und ein Ignatius aus Spanien. Kein anderes Volk hat glänzendere Tätigkeit in der Mission entfaltet, und keines hat eine gleiche Armee von liebenswürdigen, weltversöhnenden Kulturträgern ausgesandt wie das christliche Frankreich in den Barmherzigen Schwestern.

Wie bist du vom Himmel gefallen, du Morgenstern! Nicht Deutschland, so rief Bougaud, Bischof von Laval, 1871, angesichts der deutschen Besatzungsarmee aus, wird Frankreich zugrunde richten, sondern der Atheismus! Während das Salische Gesetz mit den Worten begann: „Es lebe Christus, der König der Franken!" ging vom modernen Frankreich die Losung aus: „Das Gesetz ist gottlos und muß es sein!" Das Volk, nach den Worten Shakespeares Christi Streiterin, die Metropole des Geistes, wurde auf dem Gebiete der Kunst zur europäischen Missionarin des Lasters! Die Halbwelt, früher verborgen, unter der Erde auf ihre Opfer lauernd, kam plötzlich zu Ehren, schrieb der vornehmen Welt Gesetze vor, überschwemmte den Erdkreis mit Schlamm. Frankreich nimmt in bezug auf die Entwicklung des Lebens den letzten Rang auf der Oberfläche der Erde ein. Was würde Bougaud heute sagen, der 1871 ausrief: „Rußland ist daran, Hochasien und den äußersten Orient zu erobern. England bedeckt Ozeanien, Australien, Indien mit seinen Kolonien; Amerika, nachdem es die Tiefen seines doppelten Kontinents ausgefüllt, wird sich bald über alle Meere ergießen, und du, o großes Frankreich, wirst der zur Bebauung deines eigenen Bodens notwendigen Hände entbehren!"

In der französischen Jugend hatte sich vor dem jetzigen Kriege der Keim einer sittlichen Erneuerung geregt, bereits mächtig genug, den Revanchegedanken gegen Deutschland, der psychologisch vom Gefühl des Rassenniederganges und der darin wurzelnden Furcht vor einem deutschen Überfall unabtrennbar war, zurückzudrängen. Diese Jugend Frankreichs richtet, wie wiederum Max Scheler treffend schildert, ihre Spitze gegen das herrschende Régime, überzeugt, daß in der Gefühlsromantik Rousseaus die Quelle moderner Barbarei liege und noch heute alle positiven geistigen Werte Frankreichs von der Literatur bis zum Verwaltungsaufbau im ancien régime verwurzelt seien[1]). Diese hoffnungsvolle Geistesbewegung des jüngsten Frankreich, von den Kreisen der Action française bis zu dem jüngst gefallenen Charles Pégny reichte in der Besinnung auf die großen geistigen Wurzeln der französischen Kultur als einer eigentümlichen Blüte des Menschengeistes neben anderen dem Katholizismus vielfach die Hand. Dieser sittliche Verjüngungswille der letzten Generationen ist ohne Zweifel ein mächtiger Faktor in diesem Kriege, welcher verhindert hat, daß die Prophezeiung der älteren fran-

[1]) Krieg und Aufbau 83ff.

zösischen Katholiken in Erfüllung ging, das französische Schwert, das „erste Schwert der Welt“, möchte in der Hand gottloser Wollüstlinge zerbrechen. Wir haben nach der Art, wie diese französische Jugend sich geschlagen hat, kein Recht, die Freude des französischen Kriegsbuches über die religiöse Erneuerung des Heeres als Heuchelei und den enthusiastischen Ausruf: „Ganz Frankreich ist im Gebete begriffen“[1]) als Lüge zu erklären.

Mag nun der Krieg ausgehen, wie er will, so viel ist gewiß, er wird einen Umsturz der inneren Verhältnisse auch in Frankreich bringen. Gut hat uns Schrörs[2]) gezeigt, wie nicht Albions Goldhunger, sondern Frankreichs atheistische Regierung die Entente gestiftet und den Krieg entzündet hat. Der von Paris aus angelegten Etappenstraße, die zum Kriege führte, läuft die andere, gegen die Kirche gerichtete, parallel. Alle großen Schläge gegen den Katholizismus treffen zusammen mit den Bündnisakten zur Stiftung der Entente. Das ist ganz richtig gesehen. Als der französische Präsident das silberne Schwert am Grabe Alexanders niederlegte, war das Werk vollendet. Das Schüren zum Kriege sollte die Niederwerfung des Katholizismus dauernd machen und die freimaurerische Herrschaft gegen die mächtig sich regenden Lebenskeime der jungen Geistesbewegungen sichern. Gottes Hand wird, indem sie dem Freimaurertum, das durch den Großmeister Nathan auch Italien der Entente zuführte, den Sieg verweigert, den ungeheuern Frevel strafen. Unter den schweren Schlägen, mit welchen das Geschick Frankreich getroffen hat, wird ein neues Leben ersprießen. Schon vor dem Kriege — warum sollten wir das leugnen? — hat der französische Katholizismus sich mächtig aufgerafft, und gerade auf dem Gebiete der Jugenderziehung, durch die atheistische Schule gezwungen, Vorbildliches geleistet. Mit ihm wird sich noch mehr als vor dem Kriege der Idealismus der heimkehrenden jüngeren Generation vereinigen, der schon vorher Sympathien selbst für das deutsche Wesen wenigstens indirekt bekundet hatte. Und wird, wie Schrörs abermals treffend hervorhebt, eine wiedergeborne und kraftvoll aufsteigende Kirche Frankreichs ihre regenerierende Wirkung in geistiger Beziehung weit über die Grenzen des eigenen Landes hinaus erstrecken, namentlich auf die italienische und spanische Kulturgemeinschaft,[3]) so erhebt sich hier eine heilige Interessengemeinschaft auch zwischen deutschem und französischem Katholizismus. Waren vor einem Jahrhundert ein de Maistre und de Lammenais, ein Lacordaire und Montalembert vielfach die Lehrmeister des wiederaufstehenden deutschen Katholizismus, so wird bei dem großen Werke des Wiederaufbaues, das den französischen Katholiken nach dem Kriege obliegt, deutsche Organisationskraft auf religiös-politischem Gebiete, die Männer wie Goyau so enthusiastisch bewundert haben, wieder zu Ehren kommen, und diese Gemeinschaft allein kann die so viele Jahrhunderte alten unheilvollen Schranken zwischen den beiden Ländern, welche das Freimaurertum verewigen wollte, allmählich wieder nieder-

[1]) La Guerre Allemande et le Catholicisme 28, 279.
[2]) Der Krieg und der Katholizismus[3] 17 ff.
[3]) Der Krieg und der Katholizismus[3] 28.

reißen. Der deutsche Katholizismus wird, auch hierin dem deutschen Idealismus treu, die Kulturgemeinschaft mit dem aufblühenden französischen Katholizismus nach Kräften fördern.

Eine nicht unbedeutende Rolle in dem Wiederaufbau der zerstörten Völkerharmonie wird dem edlen Spanien zufallen, dessen Beziehungen besonders zu den romanischen Schwestervölkern und zu Südamerika in dem furchtbaren Weltringen intakt geblieben sind und welches auch uns unter schmerzlichen Opfern eine wohlwollende Neutralität bewahrt hat. Dieses einst mächtigste Reich der Welt, in welchem die Sonne nicht unterging, hat, wie Gablian mit Recht betonte, kein Blatt in seiner Geschichte, das nicht zugleich ein Zeugnis für den tiefreligiösen Sinn dieses Volkes wäre. Nicht bloß im 7. Jahrhundert bildete es nach Montalembert die geistige Fackel der christlichen Welt; noch im 16. Jahrhundert waren die Schulen von Cordova und Sevilla, Salamanka und Alkala de Henares der Schatz, aus welchem Karl V. seine Königreiche mit den Grundsätzen christlichen Staatsrechtes versorgte. Ja in der ganzen Blütezeit katholischer Geisteskultur hat Spanien die erlauchtesten Repräsentanten geistigen Lebens in alle Länder ausgesendet, wie Marcellino y Pelayo so glänzend nachgewiesen hat: nach Paris und Toulouse, Dillingen und Ingolstadt, Polen, Böhmen und Lithauen, Oxford, Cambridge und Löwen, Padua und Rom. Zwar hat es seine Kolonien verloren und ist seit langem von den Wogen der Revolution umbrandet; aber der Katholizismus hat die Zeichen der Zeit erkannt und betreibt die vaterländische Erneuerung mit wunderbarem Erfolg an der tiefsten Wurzel des Volkslebens, der Schule, angefangen von den einzigartigen Schulkolonien Nanyons bis zu den freien Universitäten von Deusto, vom Eskurial und von Madrid. Selbst die Kinder der Radikalen wachsen nach Gablians Zeugnis in Ordensschulen heran. Neue Geschlechter werden blühen. So ist die Hoffnung berechtigt, daß der Katholizismus Spaniens, dessen Klöster in den Stürmen der Völkerwanderung die Arche Noes waren, welche die Wissenschaft des Altertums vor dem Untergange retteten, seinen redlichen Teil leisten wird an der Weltmission, die Fackel der christlichen Liebe neu zu entzünden und die schwer geschädigte christliche Kultur über die Völkerwirren hinüberzuretten.

Wer aber soll uns zu England eine Brücke bauen, zu dem Volke, welches der abgründigste Haß in diesem Völkerringen von uns geschieden hat? Wird es der Protestantismus vermögen, der dies schon seit Jahrhunderten versucht hat? Unter Friedrich Wilhelm IV. hatte diese Einigungsidee sich bis zum Kulminationspunkt einer Weltkirche verstiegen. Das Bistum St. Jakob in Jerusalem, das erst 1881 sich auflöste, sollte eine Weltmetropole wie Rom werden. Ja noch mitten im gegenwärtigen Kriege flammte in protestantischen Kreisen das Ideal einer protestantischen Weltkirche auf, welche durch Vereinigung der deutschen und anglo-amerikanischen Protestanten die katholische Kirche in Schatten stellen sollte[1]). Wenn aber der gegenwärtige Krieg überhaupt etwas bewiesen hat, so ist es dies, daß der Gedanke einer solchen Union erledigt ist. Harnacks weit vorausschauendes, hochsinniges Streben, die eherne Not-

[1]) Hans von Schubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung der Reformation, Festrede bei der Reformationsgedächtnisfeier der Universität Heidelberg 34.

wendigkeit des heraufziehenden Krieges durch Betonung der geiſtig-religiöſen Gemeinſchaft zwiſchen Deutſchland und England zu bannen, wird ſtets ein Denkmal deutſcher Friedensliebe bleiben. Aber ſein Ideal der geiſtigen Kulturgemeinſchaft zwiſchen Deutſchland und England-Amerika als die Lenkerin der Weltgeſchichte liegt in Millionen Scherben zerbrochen. Die Drachenſaat des Krieges iſt überall aus dem Schoße dieſer Kulturgemeinſchaft ausgebrochen. Statt zu einen, entzweien dieſe Kulturgüter und der Wettbewerb um ſie. Und in religiöſer Beziehung klafft eine unüberbrückbare Kluft zwiſchen deutſchem und engliſchem Proteſtantismus. Zwar hat der deutſche Proteſtantismus die Keime der engliſchen Philoſophie ſeit Jahrhunderten in ſich aufgenommen und ausgereift, und die engliſche Theologie hat in der letzten Generation die deutſchen kritiſchen Werke überſetzt, wie Harnack der Geſandſchaft engliſcher Geiſtlicher 1909 in Berlin dankbar quittierte[1]). Doch hiſtoriſch-kritiſche Arbeit für ſich allein kann innere Gegenſätze nicht ausfüllen. Nicht nur hat der obengenannte Verſuch einer Union, der von Berlin ausging, ſeinerzeit die engliſche Hochkirche in die gewaltigſte Erſchütterung ſeit ihrer Entſtehung geführt, ſondern auch umgekehrt hat der engliſche philoſophiſche Einfluß die deutſche Lutherkirche in den gewaltigen Kampf zwiſchen Orthodoxie und Liberalismus geſtürzt. Aber den tiefgreifendſten unverſöhnlichen Gegenſatz haben erſt neuere Nationalökonomen und Theologen (Max Weber und E. Troeltſch)[2]) aufgedeckt. Der Kalvinismus der überſeeiſchen Länder iſt in der modernen Kulturentwicklung unlösbar mit dem Kapitalismus verknüpft, welcher dem Geiſte Luthers abſolut fremd iſt. Eine Union zwiſchen beiden Religionstypen wird es deshalb niemals geben. Wenn Harnack bei obengenannter Gelegenheit der engliſchen Deputation in rührender Weiſe zurief: „Auf dem Boden der Wiſſenſchaft und des Chriſtentums erſcheint der Schrei ‚Krieg' wie ein Wahnſinn, wie der Schrei aus einer Tiefe, aus der wir längſt emporgeſtiegen ſind", ſo wird man das Scheitern einer ſolchen Hoffnung ſchmerzlich bedauern, aber nicht ändern können.

Eine andere Frage aber iſt, ob auch hier dem Katholizismus eine verſöhnende, völkerverbindende Aufgabe zufallen kann. Ich ſtehe nicht an, dieſe Frage mit Entſchiedenheit zu bejahen. Die engliſche Philoſophie, welche zum erſtenmal in der Geſchichte des europäiſchen Denkens die religiöſen Probleme ausſchloß und damit nach der großen Prophetie des Leibniz die Keime zur europäiſchen Revolution ſäte, hat die religiöſe Grundlage des eigenen Volkstums nicht zu erſchüttern vermocht, dafür aber um ſo wirkſamer das Gift ihres Skeptizismus fremden Völkern eingeimpft. Dies hat Le Play ſehr nachdrücklich in bezug auf Frankreich hervorgehoben: „Während Frankreich, durch jenen Skeptizismus geſchwächt, ſich durch blutige Kämpfe erſchöpft und ſeine friedliche Tätigkeit kaum über ſeine Grenzen des 17. Jahrhunderts hinaus geltend macht, hat England, welches die Religion als Fundament ſeiner Nationalität feſthält, die ganze Welt durch ſeine Arbeit, ſeinen Handel, ſeine Kolonien

[1]) Aus Wiſſenſchaft und Leben II 39.

[2]) Geſammelte Schriften I 714 ff. Dort auch die Zitate aus Weber. Es handelt ſich hier allerdings zunächſt um das engliſch-amerikaniſche Independententum. Allein die Unionsidee begreift auch dieſes in ſich.

erobert."[1]) Dasſelbe konſtatiert Torqueville von der großen engliſchen Tochterkolonie in Amerika[2]), wo von Franklin, welcher verlangte, daß die Parlamentsſitzungen mit Gebet eröffnet wurden, bis auf Abraham Lincoln und William Johnſon die führenden Geiſter das Chriſtentum als Grundlage des Staates mit einer Offenheit bekannten, die nur an Kaiſer Wilhelm II. eine Parallele findet. Hat nicht ſelbſt ein Darwin ſich zum Gottesglauben bekannt, und wie redeten unſere deutſchen Darwiniſten über Gott und Religion daher! Und Max Scheler konſtatiert, daß es heute in England auf den Lehrſtühlen für Zoologie und Botanik, Anatomie und Phyſiologie faſt keinen Darwiniſten mehr gibt, auf denen für Pſychologie kaum einen Aſſoziationspſychologen mehr[3]), während es bei uns davon noch wimmelt!

Um das Verhältnis Englands zum Katholizismus genau zu beſtimmen, muß man beachten, daß alle jene ſtaatlichen Einrichtungen, denen es ſeine Größe verdankt, aus der katholiſchen Zeit ſtammen: ſeine Geſchworenen, ſein Parlament, ſeine Hochſchulen, ſeine öffentlichen Freiheiten, alles iſt vor dem Schisma entſtanden und von demſelben unberührt geblieben. Seine herrlichſten Bauwerke ſtammen vom Katholizismus; ſeine berühmteſten Kollegien in Oxford und Cambridge tragen die Namen katholiſcher Heiliger. Nicht bloß Lord Byron und W. Scott haben den Funken der Begeiſterung für die ruhmvollen Zeiten der Väter entzündet, deren Geiſt noch in den Werken Shakespeares ſo viel lebendige Glaubensglut nachempfinden läßt. Die Bewegung, welche im 19. Jahrhundert, von Oxford ausgehend, das ganze Gebiet der Hochkirche durchdrungen und erſchüttert hat, ſo daß ſie die geiſtig hochſtehendſten ihrer Söhne an die alte Kirche zurückgeben mußte, iſt überhaupt ohne Beiſpiel in der Geſchichte der neueren Völker. Kaum waren der Kirche in England die Feſſeln einer 300jährigen Verfolgung, in welcher lange Zeit die katholiſche Hierarchie gänzlich erloſchen war, von den Gliedern gefallen, da entwickelte ſie ein wundervolles Leben, welches ein Kardinal Newman in einem „Königlichen Engliſch", einer Schilderung, die der freigeiſtige Hiſtoriker Macaulay auswendig lernte, als „zweiten Frühling" feierte[4]). Die katholiſche Kirche mit der Erhabenheit ihres Ritus, der Schönheit ihres Gottesdienſtes, der moraliſchen Tiefe ihrer caritativen Einrichtungen riß die ganze Nation zu einer Bewunderung hin, welche die Hochkirche ſelbſt zu einer inneren Regeneration und zu einer äußeren Wiederaufnahme des katholiſchen Ritus führte. Faſt der ganze katholiſche Meßritus wurde wieder eingeführt; im vollen Ornat eines katholiſchen Prieſters traten die Geiſtlichen inmitten der das Weihrauchfaß ſchwingenden Chorknaben an den Altar. Die Veſper wurde wieder ganz in katholiſcher Weiſe geſungen; die Geiſtlichen erteilten mit weißem Chorrocke und violetter Stola im Beichtſtuhle die Abſolution. Dieſe äußeren Formen führten von ſelbſt zur Wiedererweckung jenes Geiſtes, der ſie dereinſt geſchaffen hatte und den man jedenfalls wieder achten lernte. Nicht lange, und das alte Vorurteil war derart geſchwunden, daß niemand mehr daran Anſtoß nahm, daß ein Kardinal Manning den erſten Hofrang nach dem Prinzen von

[1]) La réforme sociale I 74.
[2]) De la démocratie en Amérique II 217.
[3]) Krieg und Aufbau 93.
[4]) Laros, Im Hochland XI 194.

Wales vor dem Marquis von Salisbury einnahm. Welchen Eindruck aber die Kirche auf jene Edelsten der Nation machte, die er über ihre Schwelle in ihr Heiligtum zurückführte, das schilderte der hochragendste unter ihnen, Wiseman, indem er darlegte, wie durch das Anerbieten des preußischen Königs an die Hochkirche, über dem Grabe des Erlösers dem Protestantismus die Hand zu reichen, diese vor eine nationale Entscheidung von weltgeschichtlicher Bedeutung gestellt sei: „Auf der einen Seite die katholische Kirche, den Augen der Gegner furchtbar schön, ihren Kindern majestätisch liebenswürdig. Der Felsen, auf dem sie steht, scheint jedes Jahr sich noch fester zu versteinern, das Kreuz, an dem sie lehnt, immer wundervoller zu erstrahlen; täglich frisch gesammelte Blumen der Heiligkeit sind rings um ihren Fuß gestreut. Das Blut der Märtyrer, das jedes Jahr neu vergossen wird, bewässert ihre heiligen Höfe, um sie neu zu befruchten; glänzende Kronen für Reinheit und Demut, für Opfersinn und Anbetung sind als neue Glieder in die Kette des Zeugnisses eingewoben, welche ihre heiligen Kinder in jedem Jahrhundert zwischen ihr und sich selbst im Himmel ausgespannt haben. Und immer noch fährt sie fort, die Seile ihres Tabernakels zu erweitern und seine Pfähle zu befestigen, weil neue Scharen mit Freudenjubel ihrem Bereich zuströmen; hier sieht sie den Funken, welcher von dem Fuß der Feinde beinahe ausgetreten war, noch einmal in liebliches Licht ausbrechen; dort preisen die Inseln, welche Jahrtausende in Finsternis saßen, Gott, weil sie ihre Pracht gesehen haben. Sie möchte gerne alle gewinnen. Sie wird sich mit mütterlicher Liebe über sie beugen, wenn sie zurückkehren; aber sie gibt sich nicht herab, ihrem Eigensinn und ihren Launen zu schmeicheln.“[1])

Gladstone ließ von 1878 an einige Jahre hindurch in der „Whitehall Review“ ein Verzeichnis von hervorragenden Konvertiten aus dem Stande des höchsten Adels, der Offiziere, der Doktoren von Oxford und Cambridge veröffentlichen, welches allein zeigen würde, daß wir es hier nicht mit einem ephemeren und jetzt vielleicht erloschenen Phänomen zu tun haben, sondern mit einem Gärungsprozeß in der tiefsten Lebenssphäre der Nation, den der Krieg nicht ersticken, sondern neu anfachen wird. Das scharfe Auge der französischen Katholiken hat die tiefere Bedeutung dieses Prozesses derart eingeschätzt, daß die Stimmen nicht verstummten, welche an die Aufgabe der Römer zur Zeit des Augustus erinnerten, dem Christentum die Brücken zu bauen. Wehmütig sich erinnernd an die Zeiten, wo Frankreich glaubte, die europäische Kultur müsse unter seiner Flagge die Welt erobern, sahen sie, wie die lateinischen Völker an der Scholle hafteten und in dem Werke der Entchristlichung ihre Kraft erschöpften, während die angelsächsische Rasse sich über die Welt ergoß. Prévost-Paradol[2]) wollte berechnen, daß England, ehe es die äußersten Grenzen des Morgenlandes mit seiner Macht erreicht, zum katholischen Glauben zurückgekehrt sein und damit von der Vorsehung von selbst die gewaltige Klammer erhalten werde, mit der allein es das Weltreich werde umspannen können.

Letztere Meinung teilen nun wir Deutsche nicht, weil wir wissen, daß

[1]) Wiseman, Abhandlungen, Regensburg 1854, II 317 f. — [2]) La France nouvelle 362.

der englische Glaube an die eigene Auserwählung zur Weltherrschaft in religiöser Beziehung kalvinistischem Ideengrunde entsproßen ist. Allein es ist ein Gesetz der Völkerpsychologie, daß Erschütterungen der Nationen in ihren Grundfesten — und eine solche wird dieser Krieg für England bringen — jüngere Geisteskulturen begraben und ältere, noch nicht ganz erstorbene Wurzelstöcke nationaler Kraft wieder mehr an die Oberfläche heben. Ein solcher noch nicht ausgestorbener Wurzelstock ist aber die tausendjährige katholische Entwicklung Englands, „der Insel der Heiligen", welche wieder zu Ehren kommen wird, sobald der von der englischen Philosophie seit drei Jahrhunderten auf den Thron gehobene Götze des Kapitalismus stürzen wird, und er wird es!

Viel kürzer können wir uns im Osten fassen. Als Leo XIII. in seinem berühmten Rundschreiben an die Fürsten und Völker der Erde vom 24. Juni 1894 die Wiedervereinigung der orientalischen Christen mit Rom als ideales Ziel des Weltfriedens hinstellte, da erklärte Harnack, im Schoße der orientalischen Kirchen seien Keime genug vorhanden, die einem solchen Ideale zustrebten; aber sie würden sich erst entfalten können, wenn einst das starre Staatskirchentum Rußlands gefallen sein werde[1]). Und es ist gefallen, über alles Erwarten schnell. Die alte Großkirche des Ostens, welche ihre Sehnsucht nach der Kaiserstadt am Bosporus richtete, ist nicht mehr. Das mächtigste Hindernis der kirchlichen Einheit, die panslawistische Idee, ist zerschellt. Eine starke österreichische Monarchie müßte, wie Schrörs so überzeugend am Beginn des Krieges dargestellt hat[2]), ein mächtiges Bollwerk für den Katholizismus im Osten sein, an welches sich die zerfallenden Stämme der orientalischen Großkirche von selbst anschließen würden. Wenn auch neuestens Harnack und Scheler noch so mächtige und scheinbar unüberwindliche Schranken zwischen östlichem und westlichem Christentum aufrichten möchten, Rom, welches den Osten seit Jahrhunderten tiefer studiert hat als irgend ein deutscher Gelehrter, ist vor jener „Unüberwindlichkeit" niemals zurückgeschreckt.

So hat dieser Krieg tiefer als je irgendein anderes Ereignis der Geschichte die Ackerfurchen durch die Nationen gezogen, aus denen der Same der kirchlichen Einheit ersprießen kann. Leos XIII. oben erwähntes Testament, damals von vielen als eine weltferne Idiologie belächelt, erstrahlt jetzt wie eine gewaltige Prophetie in überirdischem Licht. Nicht als ob die Hauptmasse aller jener Völker ohne weiteres als reife Frucht der Kirche in den Schoß fallen würde. Daran denken wir nicht. Aber das kirchliche Einheitsbanner wird sich wie ein strahlendes Friedenszeichen aus diesem Völkerringen erheben. Als die moderne Wissenschaft, an ihrer Spitze die englische, die christlichen Fundamente der Gesellschaft abzugraben begann, als auch auf deutschen Boden durch Kant die Theorie des britischen Denkens verpflanzt wurde, die Ideen von Gott, Unsterblichkeit und Einheit des Menschengeschlechtes, jene gewaltigen Klammern der alten christlichen Kultureinheit, seien nur Ausgeburten des Scheins in den brandenden Wogen des Ozeans, wo manche Nebelbank und manches

[1]) Reden und Aufsätze II 279. [2]) Der Krieg und der Katholizismus[3] 31 ff.

bald wegſchmelzende Eis neue Länder lüge[1]), da bemühte ſich das engliſche Denken, an Stelle der chriſtlichen Liebe die Theorie vom wohlverſtandenen Intereſſe zum Fundamente der Völkereinheit zu machen, während ehrliche deutſche Staatsphiloſophen von Fichtes Macchiavelli bis Treitſchke in dieſer modernen, kulturellen Lebensgemeinſchaft der Völker gar kein moraliſches Band mehr zu finden vermochten und auf zwiſchenſtaatlichem Gebiete zu äußerſter Betonung des Individualismus, ja mit Bismarck des Egoismus, fortſchritten. Darüber entſetzt ſich ein ganz im Banne des britiſchen Denkens gefeſſelter Schriftſteller, indem er auf die internationale Verwurzelung der Staaten und die allerralſten Bedingungen der Völkerexiſtenz hinweiſt. Allein hat nicht gerade dieſer Krieg die Nebelbänke der internationalen Intereſſenverwebungen, die Eisberge höchſter Kulturintereſſen in Nichts aufgelöſt?

Noch lag der Ausgang des großen Völkerringens im ungewiſſen, und ſchon ſtellten unſere Nationalökonomen Berechnungen darüber an, welche Intereſſenverflechtungen, Mächteblockſyſteme, Raſſengruppierungen nach den ehernen Geſetzen der wirtſchaftlichen Entwicklungen, denen alle geiſtigen Kulturgüter nur wie der ſtets wechſelnde Schatten folgen ſollen, die nächſte Weltkataſtrophe heraufbeſchwören werden, wobei eines gewiß iſt, daß bei der jetzigen Verflechtung der Weltintereſſen jede Gruppenverſchiebung die Arbeit von Jahrhunderten zunichte machen muß. Jenes Idol, welches das moderne Denken an Stelle der chriſtlichen Liebe ſetzen wollte, die angeblich aus dem Tierreiche aufſteigende, in immer komplizierterer Struktur bis zu den heiligſten Völkerrechtsbindungen fortſchreitende Liebe des wohlverſtandenen Intereſſes (Spencer), kann keine ſittliche Bindung der Völker herbeiführen. Kant ſetzte als erſten Definitivartikel des ewigen Friedens dieſen, daß alle Staaten Republiken würden. Er meinte, die Kriege würden von ſelbſt verſchwinden, wenn diejenigen darüber zu beſchließen hätten, die ihre Opfer leiſten, während der Monarch „an ſeinen Tafeln, Jagden, Luſtſchlöſſern durch den Krieg nicht das Mindeſte einbüßt, dieſen alſo als eine Art Luſtpartie aus geringen Urſachen beginnt und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allzeit fertigen diplomatiſchen Korps überläßt.“[2]) Welche Täuſchung! Was waren alle Kabinettskriege gegen dieſen Krieg, in welchem die Leidenſchaften der Maſſen den Haß ſchüren, unberechenbar und der Vernunft unzugänglich wie der Sturz von Lawinen, auch die ſtärkſten Geflechte menſchlicher Vernunft unter ſich begrabend wie z. B. die Arbeiterinternationale!

Der Krieg hat bis zur Evidenz demonſtriert, was die chriſtlichen Apologeten ſtets vorausgeſagt haben: „Es gibt nur eine Macht, welche die Völker ſittlich binden und innerlich verbinden kann: das Chriſtentum“. An der Wiege des Chriſtentums ſteht das Ideal der Völkerverbrüderung in einer ſtrahlenden Schönheit, die ihresgleichen in der Weltliteratur nicht mehr gefunden hat. Nicht in der Rückſchau auf glänzende Erfolge, ſondern in der Bitterkeit des erſten Kampfes ſchildert Paulus beſonders im Koloſſer- und Epheſerbrief Chriſtus als

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Ausgabe Hartenſtein III 209.
[2]) Zum ewigen Frieden, Ausgabe Vorländer 1914, 14.

das Ziel der Weltversöhnung, dessen Aufgabe es ist, das getrennte Universum in sich als dem idealen Mittelpunkt zu sammeln, die Scheidewände und Schlagbäume der Völker, so furchtbar sich dieselben auch verfestigt hätten, niederzureißen, aus den bisher getrennten Völkern sich seinen heiligen Leib zu erbauen; dieses Einigungswerk, ganz unerhört in der Menschengeschichte, sollte nicht bloß Juden und Heiden das Geheimnis des unergründlichen Schatzes des Evangeliums künden, sondern seinen Reflex selbst bis in die Tiefen des Himmels werfen und den höchsten Geistern die überwältigende Größe des göttlichen Weltplanes enthüllen. Und dieser großartige Gedanke ist nicht ein ideologischer Schatten geblieben wie der Traum des Stoikers auf dem römischen Kaiserthron, der mit den Geistesmitteln der Antike die zerfallenden Völker des römischen Weltkolosses nochmals aneinanderbinden wollte. Seitdem die Geschichtschreibung nach jahrhundertelangem Tiefstande sich wieder emporgerungen hat, wird die geistesverknüpfende Mission des Christentums wieder als eine der größten Erscheinungen der Geschichte freimütig anerkannt: „Das Evangelium", um auch hier wieder eine französische Stimme sprechen zu lassen, „wird allen genügen müssen, ob sie Juden, Griechen, Morgenländer, Ägypter, Römer, Gallier, Germanen, Britannier heißen; Völker verschiedenster Geistesstufen werden die Fackel des Glaubens einander reichen, ohne daß dieselbe inmitten der wechselnden Schicksale die mindeste Schädigung erleidet. Jene nämliche Lehre wird, nachdem sie die glänzenden Geister der Griechen geläutert, den praktischen und gesunden Sinn der Römer geheiligt, sofort auch den Bedürfnissen der Barbaren gerecht werden, bei den Franken mit ihrer Tierfellbekleidung, bei den Goten, bei den Vandalen arbeiten. Sie wird von den lieblichen Säulengängen des Parthenon zu den Felsengestaden Amerikas, zu den eisigen Wassern der Skoten, zu den düsteren Wäldern Graubündens eilen. Nachdem sie die Seelen der Athener und Korinther von den poetischen Träumen der hesiodischen und homerischen Muse losgerissen, wird sie in der rauhen und übersprudelnden Phantasie der nordischen Völker an die Stelle der skandinavischen Mythen, der unsanften Gottheiten Eddas treten . . . Und die Kirche, welche die Menschheit inmitten der Greuel der Barbareneinfälle erhalten, geordnet, getröstet hat, wird im 15. Jahrhundert wieder mit dem Genius der Antike im Kampfe liegen. Ein Riesenkampf, aber ungetrübt, unverändert strahlt ihre Schönheit unter dem Pinsel Raffaels, unter dem Meißel Michel Angelos wie unter den Säulenhallen von Chartres, St. Quen und Westminster." [1])

Ich spreche hier nirgends von der dogmatischen Aufgabe der Kirche, sondern von der zivilisatorischen. Alle Versuche, die seit Comte gemacht wurden, ihre meisterhafte Organisationsform von ihrem Glaubensgrunde loszulösen und auf eine unchristliche Kultur zu verpflanzen, sind gescheitert. Ich will in diesem Augenblick des Burgfriedens sicher an dem Empfinden unserer protestantischen Mitbürger nicht rühren. Allein da, wie R. Eucken mit Recht betont, die entscheidende Wendung im Protestantismus darin besteht, daß das religiöse Hauptproblem auf den Boden des unmittelbaren

[1]) Perreyve, L'église catholique I 430.

perſönlichen Lebens geſtellt und ſeinem ganzen Umfang nach von der ſeeliſchen Innerlichkeit des Individuums aufgenommen und verarbeitet wird[1]), ſo kann ſich auf dieſem Standpunkte eine organiſche Weltanſchauung und eine Kirche mit weltumfaſſenden Aufgaben nicht bilden. Daß die „Weltkongreſſe für freies Chriſtentum“ eine ſolche internationale Organiſation nicht erſetzen können, dürfte wohl keinem Zweifel begegnen. Um ſo erfreulicher iſt die Tatſache, daß ſchon vor dem Kriege die Stimmen in proteſtantiſchen Kreiſen ſich mehrten, welche der katholiſchen Kirche dieſe internationale Kulturaufgabe zuzuweiſen kein Bedenken trugen. So äußerte ſich der berühmte Berliner Rechtslehrer Kohler: „Die Kirche muß als glaubenſtärkende und ſittenbildende Macht ſich einheitlich über den Erdkreis erſtrecken, wenn die Menſchheit in dieſen wichtigen Fragen auf einen gleichen geiſtigen Stand erhoben werden ſoll. Auf ſolche Weiſe iſt die Kirche eine unendliche Macht der Nivellierung der Kultur, eine Macht, die dahin drängt, die Völker zu einigen und ihnen zum Bewußtſein zu bringen, daß nationale Abgeſchloſſenheit nichts Abſolutes iſt, ſondern nur eine relative Einrichtung zur Steigerung der allgemeinen Kultur inmitten der eigenartigen völkerſchaftlichen Bildungen. Ein Zerblättern der Kirche in eine Reihe von Nationalkirchen würde viel dazu beitragen, ſie in ihrer völkervereinenden Kraft zu lähmen. Es iſt beſſer, wenn die Intelligenz der Welt zuſammentrifft, als wenn ſie ſich in eine Reihe ſtaatlicher Anſtalten zerblättert.“[2]) Und eine andere proteſtantiſche Stimme: „Der Katholizismus iſt gegenwärtig der Pfleger und Verteidiger der idealen Geiſteskultur. Die römiſche Kirche allein iſt noch getragen und lebendig erfüllt von der Macht der Idee, von der Idee der Vergeiſtigung des Lebens, wie ſie in ihr zur Verwirklichung gekommen iſt ... So iſt der Katholizismus noch die einzige Macht der Lebensvergeiſtigung geblieben, und ſo gehen heute nur noch von dieſem Quell Ströme lebendigen Waſſers aus, die den Vergeiſtigungsprozeß vor dem totalen Abſterben bewahren.“[3])

Sehr erfreulich iſt ferner, daß der Großteil des deutſchen Proteſtantismus nach dem Vorgange von Rade und Naumann ſich nicht mehr daran ſtößt, daß im neuen Mitteleuropa die konfeſſionelle Machtgruppierung den Charakter des Deutſchtums nach außen hin als katholiſch und nicht mehr als evangeliſch zur Erſcheinung bringen könnte. Ganz ohne Einſpruch iſt es natürlich nicht abgegangen. Es ſind aber im Grunde nur wenige, die widerſprechen, wie O. Baumgarten in Kiel, die nämlichen, welche dem Rade der Zeit auch dadurch in die Speichen fallen wollten, daß ſie für die Neuorientierung in Deutſchland keine Geſchichtsauffaſſung zulaſſen wollten, bei welcher Katholik und Proteſtant ohne ein Aufgeben ihrer geiſtigen Werte und Ehren, wie Naumann es ausdrückte[4]), ſich als Beſtandteile einer gemeinſamen Vorzeit begreifen können. Demgegenüber iſt es eine der erfreulichſten Erſcheinungen des Krieges, daß die

[1]) Lebensanſchauungen der großen Denker 344.

[2]) Recht und Perſönlichkeit in der Kultur der Gegenwart, zitiert bei Willmann, Die Wiſſenſchaft vom Geſichtspunkt der katholiſchen Wahrheit 179f.

[3]) F. J. Schmidt, in Wiſſenſchaftl. Beilage zum Jahresbericht der Dorotheenſchule in Berlin 1904.

[4]) Mitteleuropa 130.

Idee von einem proteſtantiſchen Kaiſertum, wie ſie Treitſchke u. a. ausgebaut hatten, faſt allgemein als grundlegende Reichstradition aufgegeben wird. Wieviel Kraft wäre dem deutſchen Volke erſpart geblieben, hätte man ähnlich auch ſchon nach dem Siege über Frankreich 1871 eingeſehen, was damals proteſtantiſche Stimmen ſo eindringlich gepredigt hatten, ein großes Deutſches Reich könne keine Miſſionsanſtalt zur Ausbreitung des Proteſtantismus ſein, ſondern müſſe ein großer Bau werden, in welchem eine ganze Völkerfamilie in Frieden und Freiheit ihres Glaubens leben ſolle; das evangeliſche Preußen habe ſeine Miſſion erfüllt an dem Tage, an welchem deutſche Kanonen in Verſailles der Welt die Geburt des mächtigen deutſchen Kaiſertums verkündeten: Le roi est mort; vive l'empereur!

Naumann deutet auch an, in welcher Richtung ein im neuen Großdeutſchland erſtarkter Katholizismus in kultureller Beziehung geradezu eine Forderung der neuen Lage ſein wird, indem er die katholiſchen Völker des künftigen Mitteleuropa alſo anredet: „Wir haben mehr Pferdekräfte, ihr mehr Melodie! Laßt uns zuſammengießen, was wir beide vermögen, dann bekommt erſt die harte, neue deutſche Kultur durch eure Mithilfe jenen Hauch von Anmut, die ſie für die Außenwelt erträglich macht!“ [1])

Damit iſt, wenn auch in euphemiſtiſcher Zartheit, eine Hauptaufgabe des deutſchen Katholizismus für die nächſte Zukunft angedeutet. Deutſchland mag noch ſo engelrein an dem Urſprunge dieſes Krieges durch die Geſchichtſchreibung erwieſen werden — es wird dieſes auch — allein es iſt tatſächlich der furchtbare Brennpunkt des Völkerhaſſes. Das deutſche Schwert mag noch ſo wunderbar ſiegen, niemals kann ſeine Aufgabe ſein, einfach im Sinne eines überhitzten Wirtſchaftsidealismus und Friedrich Liſtſcher Kampfpolitik und Abſchließungstendenz, wie ſie auch Naumann vertritt, die Sünden Englands zu übernehmen. [2]) Dieſe Idee iſt vielleicht zur Zeit die größte Gefahr für Deutſchlands Zukunft und würde das Völkerringen wenigſtens in latenter wirtſchaftlicher Form hinausdehnen, bis das erſchöpfte Europa den aufſteigenden Weltmächten in Oſt und Weſt zur Beute fallen müßte. Deutſchlands Anteil an der Weltführung kann dauernd nur auf der Grundlage des Vertrauens der Völker geſtiftet werden. Dazu aber iſt es nötig, daß die Vorſtellungen, welche die Welt von deutſchem Weſen hat, um es pſychologiſch auszudrücken, abreagiert werden. Nun iſt es bekannt, daß das katholiſche Bayern und Öſterreich in dieſem Kriege trotz vollwertigen Anteiles an der Waffenehre nicht im Mittelpunkte, ſondern an der Peripherie jenes Haſſes geſtanden ſind. Der deutſche Katholizismus wird alſo nach dem Kriege auch hier die Aufgabe haben, Anſatzpunkt, Rückgrat, Lebensgrund für die Völkerverſöhnung zu werden. Und er wird dieſe Aufgabe löſen, wenn jene Richtung im deutſchen Proteſtantismus erſtarkt, welche ſchon bisher die Solidarität des poſitiven Chriſtentums gegenüber dem modernen Umſturze ſo ſehr betont hat. Luther

[1]) Mitteleuropa 130.

[2]) So ſehr treffend v. Hagen in dem Werk von Bozi-Heinemann, Recht, Verwaltung und Politik im Neuen Deutſchland 401.

hat dereinſt, auf beiden Seiten unverſtanden, vorausgeſagt, es werde die Zeit kommen, da eine innere Bundesgenoſſenſchaft zwiſchen ſeiner Sache und jener der alten Kirche eintreten werde.[1]) Dieſe Zeit iſt gekommen. Wie rührend haben ſchon Männer wie der berühmte Führer der Altkonſervativen v. Gerlach in der Kulturkampfzeit hingewieſen auf die majeſtätiſch große Einheit, die im modernen Geiſteskampf Katholiken und Proteſtanten umſchließt, trotz der Differenzen, welche jahrhundertelang unſer Herz zerriſſen haben! Beſitzen doch die Staaten des neuen Mitteleuropa beinahe allein noch die ſtärkſten Bollwerke des poſitiven Chriſtentums, die Vereinigung von Staat und Kirche und die chriſtliche Schule. Und wenn man auf dem äußerſten linken Flügel des Proteſtantismus vor dem Kriege daran rütteln wollte, ſo waren dies nur wenige, wie O. Baumgarten, und dieſe „nicht ohne Zittern und Zagen".[2]) Und wie lebhaft haben Männer wie Harnack betont, daß die chriſtliche Religion in den Tiefen unſeres nationalen Lebens verankert und mit unſerem höheren Daſein unauflöslich verbunden ſei![3]) Das Eine aber hat uns jedenfalls der Krieg gelehrt, daß das Chriſtentum auf internationalem Gebiete ſeinen Einfluß nur in die Wagſchale legen kann, wenn es konzentriert iſt um eine internationale Organiſation, die Kirche. Auch wenn aus England und Frankreich nicht jene Schmähungen Luthers herübergeklungen hätten, würde der Krieg gezeigt haben, daß zwiſchen Luther und der katholiſchen Kirche eine größere Solidarität des religiöſen Intereſſes beſteht als zwiſchen Luther und dem mit dem modernen Kapitalismus verflochtenen weſtlichen und überſeeiſchen Proteſtantismus. In früheren Zeiten waren es nur vereinzelte proteſtantiſche Stimmen, welche anerkannten, daß das proteſtantiſche Chriſtentum ohne Anlehnung an die Weltorganiſation der Kirche zur Bedeutungsloſigkeit herabſinken müſſe. So ſagte Hermann Wagner, der bekannte Soziologe: „Das Papſttum allein hält die Idee der notwendigen Einheit der Kirche Chriſti im Bewußtſein der Welt feſt. Der totale Fall des Papſttums würde die Auflöſung der ſämtlichen Sonderkirchen in kleine und kleinere Gruppen, die Atomiſierung der Kirche und die Herrſchaft des rohen Unglaubens, die abſolute Anarchie und ſchließlich den totalen Untergang des Chriſtentums nach ſich ziehen."[4])

In dieſem Kriege mehrten ſich in erfreulicher Weiſe die proteſtantiſchen Stimmen, welche die höhere Kulturmiſſion des Papſttums freimütig anerkannten, ja die Aufhebung des Garantiegeſetzes, die volle Souveränität des Papſtes, die Teilnahme des Papſtes am Friedenskongreſſe und die Löſung der römiſchen Frage auf demſelben forderten. Möge es als herrliches Vorzeichen des künftigen deutſchen Geiſtes gelten, daß in einer der angeſehenſten proteſtantiſchen Zeitſchriften in dieſem Kriege die Worte ſtehen konnten: „So iſt es

[1]) Ausgabe Erlangen 65, 221: „Sie werden einmal ſingen und ſagen: Ach, daß der Luther noch lebte!" Ein großer Teil des Schrifttums Luthers läßt ſich heute als glänzende Apologie der gemeinſamen chriſtlichen Grundwahrheiten gegen modernen Umſturz ins Feld führen.

[2]) Baumgarten, Neue Bahnen 111 ff.

[3]) Aus Wiſſenſchaft und Leben I 232.

[4]) Staats- und Geſellſchafts-Lexikon XV 138: „Papſttum".

gekommen, daß des Papstes Stimme wie die Stimme Gottes über den Wassern erklang, dankbar empfunden auch von denen, die ohne die Zugehörigkeit zum katholischen Kirchenkörper den Ausgleich zwischen Christentum und Politik in tiefernstem Ringen sich erst erkämpfen mußten. Man hat auch auf protestantischer Seite dieses Mal etwas von der höheren Mission des Statthalters Christi gespürt." [1])

Möge Deutschland, das erst vor dem Kriege den von Leibniz vor 200 Jahren als unverstandenes Geschenk der Berliner Akademie in die Wiege gelegten Missionsgedanken so kraftvoll aufgegriffen hat, auch diese Seite der Weltmission erfassen! Möge es von England lernen, welches in dem Maße, als es zur Weltpolitik aufstieg, den alten Schlachtruf No popery (Kein Papsttum!) verstummen ließ, der katholischen Kirche Freiheit schenkte und den von anderen Ländern vertriebenen Ordensleuten eine gastlichere Aufnahme gewährte als irgendein anderes Volk der Erde, ohne die Befürchtung zu hegen, welche heute noch viele protestantische Gemüter gefangen hält, eine Mitteleuropa füllende päpstliche Partei könnte die Gewissen knechten und die Toleranz gefährden! Noch wichtiger und umfassender als diese Wendung der englischen Weltpolitik ist eine Katastrophe des anglo-sächsischen Denkens. Die ältere englische Philosophie hatte die Religion als survival gefaßt, ihre kulturbildenden Tatsachen als riesigen Leichnam eines früheren geistigen Lebens, nicht aber als gestaltende, befruchtende und belebende Kräfte von heute. Dasselbe englische Denken hat jüngst in seinen amerikanischen Ausläufern, wenn auch in noch so unvollkommenen Formen, die moderne Religionspsychologie hervorgetrieben, welche die Religion als mächtigsten psychischen Lebensfaktor auch der Gegenwart zu begreifen und zu nutzen bestrebt ist. Nicht in diesem uns fremden, pragmatistischen Sinne, sondern von einem weit höheren Standpunkt aus wird deutsche Staatskunst, wenn sie mit Erfolg auf Weltpolitik sich einlassen will, mit der katholischen Kirche rechnen müssen, die mit ihren weltumspannenden Ordensgesellschaften, ihren caritativen Einrichtungen, ihren alle Lebensgebiete umfassenden, ewig jungen Organisationskräften die tiefste Weltkulturgemeinschaft, die einzige innere Liebeseinheit des Menschengeschlechtes darstellt und allen irdischen Zwist und Haß mit dem gewaltigen Bogen ihrer Jenseitsideale und ihres Erlösergedankens zu überbrücken vermag. Je tatkräftiger das deutsche Volk durch einen starken Katholizismus in diesen internationalen Lebensstrom sich hineinstellt, je neidloser alle christlichen Gesellschaftselemente diesem Weltverkehr der christlichen Ideen gegenüberstehen, desto freier werden die Schleußen für den übrigen internationalen Austausch der idealen Geistesgüter sich öffnen. „Militarismus" heißt seit Generationen das Schlagwort des Völkerhasses gegen Deutschland. Er ist wie in Herbert Spencers „goldenem Zeitalter der Industrie" der Engel mit dem flammenden Schwerte, welcher der Menschheit den Eintritt ins Paradies verwehrt. Verhaßter als durch die glänzendsten deutschen Waffenerfolge ist dieses Wort in der letzten Generation durch das brutale Machtideal Friedrich Nietzsches geworden. Schriftsteller wie André Gide, Maurice

[1]) Walther Köhler in der „Christl. Welt" 1915, 582.

Barres, Remy de Gourmont breiteten ſeine Ideen in Frankreich aus, andere in Böhmen, Rußland, Serbien, Amerika. Hier glaubte man endlich ein echtes Bild des deutſchen Weſens zu beſitzen. Kein Wunder, nachdem, wie Reichsgerichtsrat Düringer in ſeinen Schriften klagt, Nietzſche ſelbſt in chriſtlichen Kirchen als leuchtendes Phänomen durch „Zarathuſtrapredigten“ verherrlicht werden konnte. Männer wie M. Scheler mögen noch ſo Herrliches über deutſchen Geſinnungsmilitarismus ſchreiben, Mißtrauen und Haß der Völker werden nicht eher ſchwinden, als bis dieſes brutale Machtidol aus der Phantaſie der auswärtigen Länder getilgt iſt, bis die Völker ſehen, daß wir nicht nach Weltherrſchaft ſtreben, ſondern nach einer offenen Türe für deutſches Leben auf der ganzen Erde. „Das deutſche Weſen iſt von Natur zur Weltaufgeſchloſſenheit gerichtet. Alles Große, Tiefe, Feine der nichtdeutſchen Welt iſt beſtimmt, in deutſcher Art ein neues, veredeltes Fortleben zu führen. Sollen wir, bis jetzt Bewohner eines Paradieſes von geiſtigem Leben, in dem auch fremde Setzlinge zu neuer, eigenartiger Blüte kommen, verarmen und mit dem Geſtrüpp wilden Gewächſes uns begnügen? Mögen vielleicht andere Völker mit geiſtiger Inzucht beſtehen können, uns iſt ein anderes Los beſtimmt. Nicht weil wir ſelbſt arm und unfruchtbar wären, drängt es uns nach Aufnahme alles Wertvollen, ſondern weil wir ſo reich, weit, allumfaſſend ſind, daß in unſerem Eigenen alles Große und Gute der anderen anklingt und fortwirkt .... Wenn aber ein geiſtiger Weltbund eine Forderung der Menſchlichkeit bleibt, dann iſt Chriſtentum und Weltkirche deſſen Krone und Verklärung.“ [1])

Möge es als günſtiges Auſpizium für unſere Zukunft gelten, daß die beiden deutſchen Kaiſerkronen mitten im Vollglanze der deutſchen Waffen vor der Friedensbotſchaft des Papſtes in Ehrfurcht ſich geneigt haben. Wäre der Katholizismus in den Ländern der Entente ſo mächtig wie bei uns, längſt hätten wir den Frieden. Darum liegt es im höchſten Kulturintereſſe aller Völker, daß die Freiheit der oberſten kirchlichen Autorität, des einzigen geiſtigen Mittelpunktes der Welt, den Fangnetzen einer einzigen Nation, Italiens, entriſſen und ſichergeſtellt werde. „Europa“, ſagt ſehr zutreffend Max Scheler, „hüte den heiligſten Reſt übernatürlicher, ſpiritueller Autorität, den es heute noch beſitzt! Es behüte ihn wie ſeinen Augapfel! Denn im Beſtande dieſer Autorität, in ihrer vollen Freiheit und Selbſtändigkeit, in der freien Fern- und Weitſicht dieſes geheiligten Auges hat die Geſchichte, hat dieſer Krieg mit blutigen, weithin leuchtenden Flammenzeichen auch einen letzten Hort der eigenen Freiheit und Selbſtändigkeit des europäiſchen Geiſtes der Welt ſichtbar und deutlich werden laſſen.“ [2])

[1]) Ph. Funk in einem ergreifenden Stimmungsbild aus der Kriegspfingſtfeier in der Kathedrale zu Tournay, im Hochland XV 78.

[2]) Krieg und Aufbau 372. Ich brauche wohl nicht zu bemerken, daß ich Schelers Einengung des katholiſchen Ideals auf das „Europa des Geiſtes“, dieſe „herrlichſte aller Liebesgeburten der Weltgeſchichte“, nicht teile. Vgl. Der Genius des Krieges und der Deutſche Krieg 277 ff.

Nachwort zur zweiten und dritten Auflage.

Die erſte Auflage dieſes Buches war trotz der Ungunſt der Zeit in wenigen Monaten vergriffen. Dieſe freundliche Aufnahme verdankt das Buch ſeiner Eigenart, mit der es die poſitiven Momente des deutſchen Idealismus herauszuſtellen und zu werten ſucht, ohne von der Höhe der Idee in die Niederungen menſchlicher Leidenſchaften, in denen die Ideale ſich auswirken, niederzuſteigen. Auf dieſe Weiſe ergab ſich ein vorwiegend poſitives Bild des modernen Geiſteslebens, wie es einer Verſtändigung der Geiſter in unſerer ſchweren Zeit förderlich erſcheinen mag, ohne daß dadurch die tiefen Schatten in dem Bilde weggeleugnet werden durften. Wenn ich z. B. Luthers pſychiſche Art von einer religiöſen Idee aus zu würdigen ſuchte, ſo mußte dadurch naturnotwendig ein mildernder Lichtſtrahl auf eine von den Stürmen der Jahrhunderte umtobte Geſtalt fallen, ohne daß dadurch die Auswirkung dieſer Idee gegenüber der von Chriſtus geſtifteten Kirche im mindeſten beſchönigt zu werden brauchte. Oder wenn ich Fichtes Ideen in ſeinem Atheismusſtreite gegenüber ſeinen Richtern Goethe und Herder einigermaßen zu mildern ſuchte, ſo ſollte damit keineswegs der Atheismus in Schutz genommen werden. Und wo ich ſelbſt aus Nietzſches haßerfüllten Tiraden gegen das Chriſtentum heimliche Reſtbeſtände chriſtlicher Ideale herauszulöſen ſuchte, wird kein Vernünftiger dadurch die Sache des Chriſtentums im Ernſt geſchädigt finden wollen. Ebenſo wenig wird dies der Fall ſein, wo ich zu zeigen ſuchte, daß der Entwicklungsgedanke, der Stolz der modernen Wiſſenſchaft, gerade in der chriſtlichen Ideenwelt und bei ihren großen Trägern, wie Auguſtinus, ſeine großartigſte, die modernen Perſpektiven weit überragende Entfaltung findet. Bezüglich des Sozialismus, der gewaltigſten Volksbewegung der Geſchichte, habe ich wie ſchon in früheren Schriften die Meinung vertreten, daß deſſen Rieſenerfolge unmöglich geweſen wären ohne die ungeheure Stoßkraft der Idee und daß der Sozialismus von Haus aus nicht Materialismus, ſondern Idealismus iſt und von ſeinen erſten wiſſenſchaftlichen Begründern mit Recht auf Kant, Fichte und Hegel zurückgeführt wurde. Daß der Arbeiter, welcher in der Glühhitze des Hochofens Marxiſtiſche Gedanken über das goldene Zeitalter hegte, das durch die natürliche Entwicklung der Wirtſchaft von ſelbſt kommen müſſe, damit philoſophiſche Träume weiterſpann, welche dem deutſchen Idealismus entſprungen waren, mußte all denen verborgen bleiben, welche nicht wußten, daß das wiſſenſchaftliche Hauptwerk des Sozialismus, Marx' „Kapital", ganz auf Hegels Dialektik aufgebaut iſt. Die Einſicht der wiſſenſchaftlichen Begründer des Sozialismus, daß ſie die Erben des deutſchen Idealismus waren und daß deſſen Grundgedanken, die auf den Höhen des nationalen Geiſteslebens

ausgeſtorben ſchienen, mit eruptiver Gewalt aus den Tiefen der modernen Arbeiterbewegung hervorbrachen, wurde zurückgedrängt, ſo lange in der philoſophiſchen Geſchichtſchreibung das bürgerliche Element allein herrſchend war.

Um ſo frappierender muß heute die Prophetie Heinrich Heines erſcheinen, welcher ſchon 1834, ein Menſchenalter vor der Gründung der deutſchen Arbeiterpartei, vorausſagte, der deutſche Idealismus werde dereinſt die große deutſche Revolution herbeiführen. Dieſe Prophetie mußte unwillkürlich auffallen, als ein Kantianiſcher Philoſoph, Kurt Eisner, der erſte Schilderheber der deutſchen Revolution 1918 wurde, und als der Bolſchewismus, der Schrecken Europas, ſelbſt in Rußland mit dem Anſpruche auftrat, der echte Erbe des Marxismus zu ſein. Gefiel er ſich doch ſelbſt in der Spielerei, an chriſtlichen Kirchen als Aufſchrift die Worte von Marx anzubringen: „Die Religion iſt Opium für das Volk.“

Konnte mein Buch an einer ſo merkwürdigen Prophetie Heines nicht vorübergehen und mußte ich, was ſozialiſtiſche Führer wie Dr. Dietz bereitwillig anerkannten, ſchon früher zugeſtehen, daß im wiſſenſchaftlichen Sozialismus wenigſtens eine Seite des philoſophiſchen Idealismus und ſelbſt manche chriſtliche Ideen ſich fortſetzten, ſo durfte ich anderſeits nicht verſchweigen, daß dieſer Typus des philoſophiſchen Idealismus mit Unrecht als der deutſche Idealismus ſchlechthin ſich ausgab. Gegenüber Kant, deſſen Ideengebäude im Feuerſchein der franzöſiſchen Revolution aufgeführt wurde und der in ſeinem antimonarchiſchen Unmut einen Augenblick daran dachte, ſeinen Lehrſtuhl nach Paris zu verlegen, verwies ich auf Leibniz, deſſen vaterländiſch warm empfundener Idealismus in meinem Buche gezeichnet iſt.

Dem ſo laut geprieſenen Heldentum eines Eisner, gegenüber welcher ohne Zweifel in verſtiegenem Idealismus mit ſeinem Meiſter Kant von dem Ideal des ewigen Friedens der Völker träumte, aber im Gegenſatz zu vielen Sozialiſten im Kriege keinen Blutstropfen für das Vaterland riskierte, mußte jener Typus des Idealismus zu ſeinem Rechte kommen, welcher in dem Blutopfer der deutſchen Jugend einen überwältigenden Ausdruck fand. Als Typus dieſes Idealismus bot ſich mir von ſelbſt Graf Arco dar, nicht weil er Eisner erſchoſſen hatte, ſondern weil der Prozeß gegen ihn ein Charakterbild von ihm entrollte, das ihm die Sympathie der Jugend im Sturme eroberte. So lange man von Arco nichts anderes wußte als daß er Eisner erſchoſſen habe, regte ſich keine Sympathie für ihn. Als aber bekannt wurde, daß Arco im Kriege Heldentaten vollführt hatte, gegen welche das Heldentum mancher Revolutionäre nur ein Maulheldentum war; als Geheimrat Sauerbruch die heroiſche Haltung des Schwerverletzten in der Klinik gegenüber der Spartakiſtenverfolgung bezeugte; als bekannt wurde, wie der junge Graf im Kriege immer wieder nach ſchwerer Verwundung auf das Schlachtfeld zurückeilte, wie er die gefährlichſten Patrouillengänge ſeinen Untergebenen abnahm, wie er von ſeiner Mannſchaft aufrichtig geliebt wurde und wie ein Rotgardiſt, der unter ihm gedient hatte, bei ſeinem Anblicke in der Klinik ſich ſelbſt die rote Binde vom Arme riß und zu Boden warf; als endlich ſein ritterliches Auftreten im Gerichtsſaale bekannt wurde, das ganz an-

ders geartet war als jenes, welches man ſonſt in politiſchen Prozeſſen gewohnt war, jetzt erſt erhob ſich wie ein Sturm die Sympathie für Arco und zwar auch bei ſolchen, welche ſeine Tat an Eisner durchaus nicht billigten.

Der ſtärkſte Ausdruck hiefür war wohl der, daß der ſozialiſtiſche Miniſter Auer ihm einen Blumenſtrauß ſchickte, ohne deshalb von der ſozialiſtiſchen Preſſe verdächtigt zu werden, daß er den politiſchen Mord verherrliche. Der Staatsanwalt, welcher beim Gerichte den Antrag ſtellte, Arco wegen Verbrechens des Mordes zum Tode zu verurteilen, fügte gleichwohl wörtlich bei: „Gerechtigkeit nach beiden Seiten. Ich ſtehe nicht an zu ſagen: Wahre, tiefe, innerlich wurzelnde Vaterlandsliebe war es, die den Angeklagten zu ſeiner Tat veranlaßte, und ich ſtehe nicht an, hinzuzufügen: Wäre unſere Jugend insgeſamt von ſolcher glühender Vaterlandsliebe beſeelt, wir könnten mit froher Zuverſicht der Zukunft unſeres Vaterlandes entgegenſehen."

In ganz gleichem Sinne ſprach ſich das Gericht in der Urteilsbegründung ſelbſt aus und ſah von der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte ab.

Das Gleiche und nichts anderes hatte ich im Auge, als ich meine Worte über Arco niederſchrieb. Dem vaterländiſch orientierten Idealismus, der Blut und Leben für das eigene Volk aufopfert, wollte ich den Vorzug zuſprechen gegenüber dem international eingeſtellten Idealismus eines Eisner u. a., wenn man den philoſophiſchen Schwärmereien einiger Revolutionshelden dieſen Namen überhaupt zugeſtehen will.

Als ich mein Urteil über Arco niederſchrieb, war die Ära der politiſchen Morde in einem verfaſſungsmäßigen Staate nocht nicht in Sicht. Jedes Kind weiß, daß die kirchliche Lehre den politiſchen Mord in einem verfaſſungsmäßigen Staatsweſen für ſittlich unerlaubt erklärt. Anders der wiſſenſchaftliche Sozialismus. Wie ich in meiner Schrift „Sozialismus und Religion" nachgewieſen habe, kennt der Sozialismus ewige Grundſätze der Sittlichkeit nicht. Sittlichkeit und Religion ſind ihm der weſenloſe Widerſchein der Art der wirtſchaftlichen Gütererzeugung und wechſeln mit letzterer. Friedrich Adler hatte deshalb vom wiſſenſchaftlichen Sozialismus eines Marx, Engels, Bebel, Kautsky aus vollſtändig Recht, wenn er den politiſchen Mord überall da, „wo das Geſetz zertreten wird", für erlaubt, ja für Pflicht erklärte. Wenn deshalb ſozialiſtiſche Zeitungsſchreiber ganz im Sinn der alten, bürgerlichen Moral Adler abſchütteln wollen, ſo kennen dieſe den wiſſenſchaftlichen Sozialismus nicht, ſondern zählen, wie Engels treffend es ausdrückte, zum literariſchen Lumpenproletariat, welches den Dingen nicht wiſſenſchaftlich auf den Grund zu ſehen vermag. Darüber kann ſchon Kautskys Schrift über die Ethik in der Auffaſſung des wiſſenſchaftlichen Sozialismus und Bebels Darlegungen über den Dekalog keinen Zweifel laſſen.

Obwohl ich bereits im Oktober 1921 öffentlich erklärt hatte, daß ich den politiſchen Mord ablehne, glaubte Herr Reichskanzler Dr. Wirth, ohne von dieſer meiner Erklärung Notiz zu nehmen, im Reichstag die unwahre Behauptung ſeiner ſozialiſtiſchen Freunde wiederholen zu müſſen, daß mein Buch den politiſchen Mord verherrlicht habe, was man ſchon angeſichts

meines geistlichen Amtes nicht für möglich halten solle. Der Herr Reichskanzler erntete dafür in der sozialistischen Presse das Lob eines tiefgläubigen Mannes. Nun ist dem Reichskanzler zuzugeben, daß die Weisheit des alten Spruches: „Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand“, heute auf politischem Gebiete nicht mehr ganz unerschüttert ist. Aber die gegenteilige Folgerung wäre näher gelegen, daß er das Unglaubliche nicht so tiefgläubig aus der sozialistischen Presse übernommen, sondern meine Worte in ihrem wissenschaftlichen Zusammenhang geprüft hätte.

Die sozialistische Presse war so ehrlich, mir wenigstens nicht nachzusagen, daß mein Buch auch den Rathenaumord verherrliche. Dies blieb der „Germania“ vorbehalten. Als dieses Blatt längst im Besitze meiner Erklärung war, daß ich dem ganzen Zusammenhang nach den politischen Mord zumal in einem verfassungsmäßigen Staatswesen unbedingt ablehne, brachte es einen an Gehässigkeit die sozialistischen Angriffe weit überbietenden Artikel unter dem Titel „Nationalhelden“. Schon dieser Titel erweckte den Anschein, als ob mein Buch alle politischen Mörder der letzten Zeit als Nationalhelden betrachte und damit das christliche Sittengesetz mit Füßen trete. Eine noch ungerechtere Anschuldigung eines wissenschaftlichen Werkes läßt sich um so weniger denken als ich nur das aussprechen wollte, was Gericht und Staatsanwalt über Graf Arcos gesamte Lebenseinstellung ausgesprochen haben, ohne auf seine Tat an Eisner einzugehen. Machte es doch vor Gericht einen erschütternden Eindruck, daß Graf Arco selbst, weit entfernt diese Tat zu verherrlichen, erklärte, er habe geglaubt, es mit seinem Blute sühnen zu können, daß er Eisner meuchlings überfallen mußte, um sein Vaterland zu retten. Hatte doch Eisner gegen den Willen des Volkes mit frevler Hand eine seit 740 Jahren in Bayern bestandene Staatsordnung umgestürzt und das Leben von Millionen Staatsbürgern durch seine bolschewistischen Pläne in Gefahr gebracht, wie aus dem Zeugnis des sozialistischen Ministers Auer zur Genüge hervorging. Wenn die Germania im Namen des christlichen Sittengesetzes sprechen wollte, hätte sie wissen müssen, daß noch heute hervorragende Theologen in einem solchen Falle im Anschluß an berühmte Kirchenväter dem einzelnen das sittliche Recht zusprechen, durch Tötung der Rebellen die beschworene Verfassung zu schützen. Ich bin mit meiner wissenschaftlichen Überzeugung nachweisbar niemals auf diesem Standpunkt gestanden. Für mich handelte es sich nicht um Eisner, den ich deshalb in meinem ganzen Buche absichtlich nicht erwähnte, sondern um das Ideal der Vaterlandsliebe, welche auch bei Arco nicht durch ein paar Pistolenschüsse zu einer heldenmütigen wurde, sondern durch die gesamte Lebenseinstellung, welche allein für die Helden meines Buches in Betracht kam. Schiller mag sich glücklich preisen, daß er unter absolutistischem Regime und nicht in der freien Republik gelebt hat. Sonst hätte er nicht mit den Hellenen in Möros das Ideal der Freundestreue feiern können, ohne der Verherrlichung des Tyrannenmordes angeklagt zu werden.

Naturgemäß löste der Artikel der Germania in der sozialistischen Presse einen Widerhall aus, der die Leidenschaft der Massen gegen mich

aufpeitſchte, ſo daß die republikaniſche Polizei auf meinen Schutz Bedacht nehmen mußte.

Dieſe Erklärung, welche ich meinem auch in der außerdeutſchen Preſſe herumgezogenen Worte ſchulde, ſoll lediglich der Ehrenrettung der katholiſchen Weltanſchauung dienen; ſie darf nicht als Ergebnis einer Furcht vor Todesdrohungen oder als Verbeugung vor den Inſtinkten der Gaſſe gelten, wie ſolche heute ſelbſt unſere hohe Politik kennzeichnen. Der Leſer dieſes Buches mag ſelbſt urteilen, ob der Geiſt, der das Ganze beſeelt, obiger Erklärung entſpricht. Wenn ein Schriftſteller, deſſen ganze Lebensarbeit der Apologie der katholiſchen Weltanſchauung gewidmet iſt, von anonymen Zeitungsſchreibern des „Berliner Tagblatts“ ſich ſagen laſſen muß, daß ein Buch, wie das vorliegende, die katholiſche Weltanſchauung mit Füßen trete, ſo empfindet er lebendig nach, was einmal Nietzſche ſagt: „Ich will Zäune und Stacheln um meine Gedanken machen, daß die Schweine und die Ignoranten mir nicht in meinen Garten brechen. Sie mögen an den wurmſtichigen Früchten nagen, welche über die Mauer fallen und im Schmutz der Straße zertreten werden.“

Herrn Oberſtudienrat Karl Unterſtein ſpreche ich abermals für die ſachkundige Verbeſſerung des Textes dieſer Doppelauflage meinen herzlichſten Dank aus.

Regensburg, 12. November 1922.

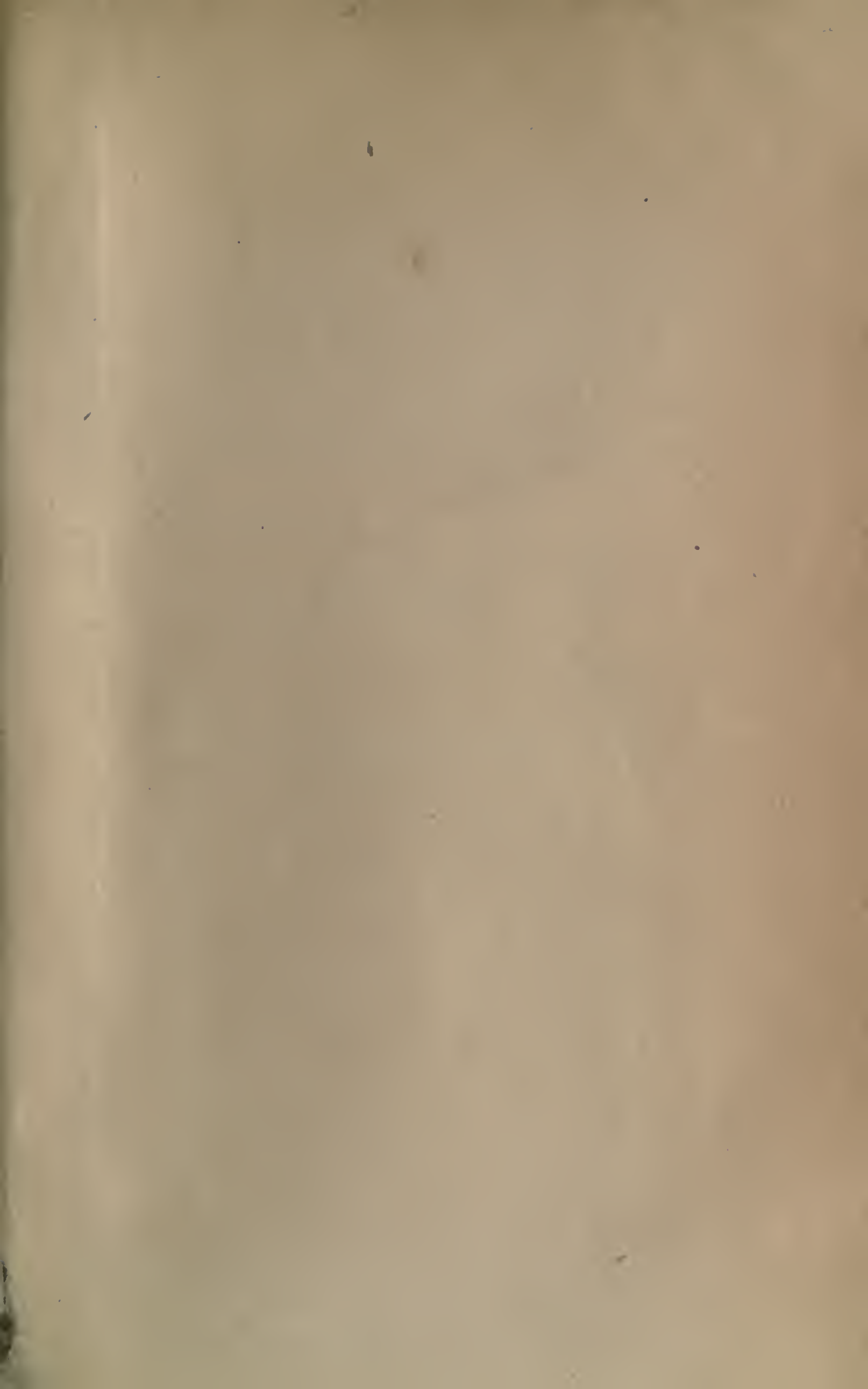
Der Verfaſſer.

Personen-Register.



Inhaltsverzeichnis.







KIEFL, F.X. B
Katholische Weltanschauung 793
und modernes Denken. .K5.

